

Título:

Movimiento juvenil y etnicidad: la expresión política y cultural de la identidad mapuche urbana en Argentina.

1. Introducción

En el marco de los procesos de desestructuración del aparato estatal en la mayoría de los países latinoamericanos durante las dos últimas décadas del siglo pasado, y la posterior reestructuración acaecida en muchos de ellos –entre los que se encuentra la Argentina– que han conllevado profundos cambios en la estructura social de los mismos, las comunidades indígenas así como otros tantos actores sociales urbanos y rurales –con similares características de inserción sociopolítica marginal o deficitaria– han ido desarrollando novedosas formas de lucha y organización, tendientes a encausar sus reclamos históricos, dar solución a sus problemáticas puntuales y lograr la inclusión en el ámbito del Estado–nación con sus propias características identitarias y culturales de pueblo originario. Asimismo, principalmente a partir de los años '90, es posible distinguir un permanente incremento, pero principalmente un cambio cualitativo, en las formas de protesta indígenas. El ámbito rural se alza como un nuevo espacio de resistencia y lucha, así como de generación de formas autogestionadas de producción u organización del espacio social. Pero también el ámbito urbano, que históricamente no formaba parte central en la configuración territorial indígena, es ahora redefinido como lugar de pertenencia y reafirmación de derechos, en lo que probablemente puede caracterizarse como una concepción territorial ampliada y novedosa, por lo menos para el caso argentino. Esta situación me lleva a plantear diversos interrogantes respecto de la organización de los movimientos sociales indígenas –que aúnan su carácter de pueblo originario con su pertenencia a los ámbitos rural y urbano– y concretamente en este caso, me permite posar la mirada sobre una dimensión particular dentro del ámbito de análisis de las organizaciones sociales, como es la cuestión de la juventud.

Por otro lado cabe destacar que los procesos de organización y movilización indígena que se vienen desarrollando desde los años ochenta en toda América Latina, y en particular en el caso de los mapuche¹, son parte de un fenómeno amplio que Bengoa ha definido como la “emergencia indígena en América Latina” (2007: 35), y que en líneas generales se puede caracterizar por la centralidad que asume la revalorización de la diversidad cultural en los procesos de movilización. La identidad étnica cobra especial relevancia en la constitución de las organizaciones, considerando su carácter como procesual y dinámico, lo cual se evidencia en la complejidad del proceso constitutivo del movimiento, y de allí su riqueza para el análisis.

Mi interés particular en abordar la temática indígena mapuche desde la perspectiva de la problemática juvenil surge a partir de la evidencia de la presencia de grupos urbanos de corte étnico y conformación mayoritaria y/o exclusivamente juvenil, que visibilizan y vehiculizan la protesta social y algunas de las demandas del pueblo como tal. Se manifiestan formas de concebir la identidad étnica diferentes de las tradicionales, tanto en la propia acción política como en el discurso, lo que me permite inferir que estos elementos forman parte de estos últimos, y que tienen un grado de influencia relevante en la definición misma de los conflictos. Como señalan Alvarado et al. “...toma fuerza la noción de sujeto joven como un sujeto político que problematiza y actúa tanto en lo público como en lo privado de sus relaciones, articula conscientemente

¹ Siguiendo el uso de las comunidades se emplea el singular “mapuche” que significa “Gente de la Tierra”, ya que es un sustantivo colectivo.

el discurso y la acción, crea-agrega algo nuevo al mundo en función de su transformación.” (2012: 50).

De este modo la investigación estuvo orientada al estudio de las expresiones culturales, políticas y discursivas de dos organizaciones mapuche juveniles ubicadas en la ciudad cordillerana de Bariloche (Río Negro, Argentina). Estas agrupaciones son la *Ruka Mapuche* y el colectivo “*Campaña de Autoafirmación Mapuche Wefvletuyiñ*”, también conocido como *Mapurbe*. En ambos casos se trata de grupos de jóvenes que se autoidentifican como pertenecientes al pueblo mapuche, aunque el segundo grupo también admite miembros no mapuche, y poseen una trayectoria de alrededor de 10 años en la escena pública. Los casos fueron seleccionados priorizando, por un lado, su relativa accesibilidad y su buena predisposición para el diálogo, y por otro lado, la relevancia y el alcance de sus intervenciones públicas.

Así, el exponencial crecimiento de las formas de expresión artística desde una perspectiva étnica –gráfica, teatral, musical, poética– y la preeminencia de un discurso que incorpora novedosa y resignificadamente aspectos culturales a priori foráneos –como la música *heavy-punk*, la expresión gráfica y artística en un soporte particular de tipo *fanzine*², entre otros–, así como las prácticas de “escrache”³, por ejemplo, que algunas agrupaciones juveniles mapuche vienen llevando a cabo en los últimos años, son datos insoslayables y de recurrente aparición, que brindan la oportunidad de plantear un trabajo de investigación sobre los pueblos indígenas desde una perspectiva poco transitada, y por ende, susceptible de ofrecer nuevos elementos que enriquezcan el análisis sobre la problemática indígena.

En este sentido me interesa tomar como punto de partida la afirmación de Alvarado (2009) acerca del carácter polimorfo y polisémico de la noción de juventud. Como señalan Bonvillani et al. es necesario “...deconstruir la juventud como categoría homogénea y universal, analizando la diversidad de prácticas, comportamientos y universos simbólicos que ella puede incluir, articulada con variables como clase, género, etnia, cultura, región, contexto sociohistórico, entre otras...” (2010: 24), razón por la cual dedicaré un apartado a profundizar en las discusiones acerca de la noción misma de juventud y su implicancia para mi trabajo. Sólo para dejar asentado aquí un supuesto básico de la investigación, señalo que esta conceptualización requiere de un proceso de desnaturalización respecto de dos preconceptos relacionados entre sí: la idea de que el joven es simplemente aquel sujeto comprendido en un determinado rango etario; y el presupuesto de que los jóvenes tienden a ser propensos al cambio, afines a la novedad y a las ideas foráneas y vanguardistas. Si bien a lo largo de esta indagación se presentarán aspectos novedosos en la forma y el contenido de la discursividad mapuche y se asociará esto con el carácter juvenil del sujeto colectivo que la lleva a cabo, veremos también cómo las generaciones de jóvenes toman elementos de los discursos tradicionales y se referencian en estos para fundamentar sus propias concepciones, lejos de la supuesta falta de interés por lo tradicional de su cultura.

El principal objetivo perseguido en esta indagación ha sido analizar la expresión cultural y política de la identidad juvenil mapuche, poniendo énfasis en las prácticas y

² El *fanzine* es una especie de gacetilla temática de tipo *amateur* sobre algún tema en particular, en este caso, sobre cuestiones que hacen la problemática mapuche. Su nombre deriva del inglés (de *fanatic*: fanático o aficionado; y *magazine*, revista).

³ El término *escrache* proviene del lunfardo (especie de argot propio de Buenos Aires y su zona de influencia) y se refiere a “...una forma de denuncia que consiste en hacer público y visible un delito, vicio, defecto o pecado cometido por alguien y que se mantiene relativamente oculto o inadvertido. Como acción política consiste en llevar la protesta al domicilio o lugar de trabajo del escrachado y allí hacer pública la denuncia por medio de pancartas, discursos, cánticos o pintadas” (Schuster y Pereyra, 2001: 55).

discursos de los propios actores. Se tomó como punto de partida la siguiente hipótesis preliminar: “La identidad colectiva constitutiva del movimiento indígena mapuche – entendida como proceso y en constante redefinición– es surcada por nuevas formas de autoconcepción del sujeto indígena, siendo uno de sus fundamentos la conformación y consolidación de agrupaciones juveniles de corte étnico y el desarrollo de una forma de concepción de la etnicidad definida primordialmente desde parámetros de juventud. Esto generaría nuevas formas de problematización de los conflictos y un repertorio de acción de nuevo orden, explicable, en parte, a partir de dicho clivaje etario.”

En este sentido, mi propuesta original implicaba: precisar los aspectos propios de la juventud mapuche que forman parte de la identidad étnica de este pueblo, estableciendo su grado de influencia y/o relevancia en el contexto general de su etnicidad y su organización política; establecer la forma en que se expresa el carácter juvenil de la etnicidad mapuche en el discurso político de las agrupaciones estudiadas, relevando sus especificidades a partir del clivaje etario; identificar y analizar los atributos específicos de la expresión cultural juvenil mapuche, a partir de la observación y reflexión acerca de algunas de sus expresiones culturales; y delimitar en qué medida y cómo las particularidades culturales y políticas juveniles del pueblo mapuche se ven reflejadas en sus formas de lucha y acción colectiva, dando cuenta de las tensiones, diálogos, sentidos y trayectorias de las mismas. Estas dimensiones de la problemática han sido trabajadas, en mayor o menor profundidad según las posibilidades reales de la recolección de datos, en este trabajo⁴.

Con respecto a la perspectiva de análisis utilizada y acorde con los objetivos planteados, se privilegia la “perspectiva del actor”, entendiendo que la misma parte de la propia definición que hacen los actores sociales de los hechos relevantes para el estudio (Long y Long, 1992). De este modo se toman en cuenta las capacidades agenciales de los sujetos, que no son meros espectadores pasivos de una lógica que los excede, sino que son definidos, desde este enfoque, como participantes activos que están capacitados para procesar información, armar estrategias, tomar decisiones e intervenir, respecto de sus mundos de vida. Como señalan Giarracca y Bidaseca “En esta perspectiva los acontecimientos y procesos son obras de “sujetos activos y conocedores”, de “actores sociales”, y no resultados del impacto diferencial de grandes fuerzas sociales despersonalizadas sobre individuos pasivos o engañados por dispositivos ideológicos.” (2004: 37). Se abordará así la complejidad de lo social como una construcción en la que los actores ocupan el lugar central en la definición del hecho social.

Para llevar adelante esta propuesta se escogieron dos agrupaciones que por sus características propias permiten dar cuenta de los objetivos propuestos. En ambos casos se trata de grupos que manifiestan su identidad, por un lado, en términos culturales y artísticos, y por el otro, generando y/o participando de acciones colectivas de protesta, que permiten evidenciar la articulación de ambos aspectos de la identidad –la acción y el discurso–.

El diseño de la investigación propuesta es de tipo cualitativo, y se han privilegiado técnicas de recolección de datos tales como las *entrevistas en profundidad* a los principales referentes de la *Ruka Mapuche* y de *Mapurbe* –a fin de reconstruir las

⁴ Cabe mencionar que la propuesta original de este trabajo implicaba un análisis de las producciones culturales y acciones colectivas de las organizaciones elegidas acaecidas en el/los último/s año/s. Sin embargo, luego de realizar un viaje de campo a Bariloche en noviembre de 2013, consideré que los insumos más ricos para el análisis eran las producciones de años anteriores (relevadas entre 2007 y 2009). Otro tanto ocurrió con las acciones de protesta que pensaba analizar, siendo más adecuadas a los fines de estudio, las acontecidas en 2009.

significaciones y sentidos inmersos en las prácticas sociales–; y algunas técnicas propias del *análisis de discurso* y *de contenidos*, destacando que me interesa utilizar las fuentes documentales como expresión del discurso de las organizaciones mapuche consideradas, con el objetivo de que me permita acceder a su particular forma de crear y concebir la realidad y su propia existencia. Para dicho fin se recurrió a materiales elaborados por las propias organizaciones (revistas, páginas web, volantes, comunicados, etc.) para aplicar técnicas semióticas propias del análisis de discurso. A estos efectos distingo dos tipos de fuentes documentales, a saber: los documentos y declaraciones de las organizaciones y sus miembros, así como los panfletos, gacetillas y de contenido prioritariamente político, que den cuenta de los fundamentos de la lucha y movilización; y las expresiones artísticas y culturales –tales como murales, poesía, dibujos, narraciones, *fanzines*, etc.– que denoten el contenido identitario del pueblo mapuche, su cosmovisión y formas de saber y conocer el mundo.

De este modo el trabajo se abocará en primer término a dar cuenta de los estudios que se han llevado a cabo en el área de investigación elegida, diferenciándolos en tres ejes de análisis: los estudios sobre la acción colectiva y los movimientos sociales, que sustentan teóricamente la investigación; los análisis acerca de la juventud en el marco de los movimientos sociales; y por último, la producción que tiene como objeto de estudio a los pueblos indígenas en general, y al pueblo mapuche, en particular. Dedicaré una especial atención a esbozar una breve caracterización de lo que se entiende por movimientos sociales, y dentro de este marco teórico, al problema de la identidad, entendiendo que todo el análisis posterior se basa y se nutre de este marco teórico en particular.

En el siguiente capítulo realizaré un recorrido sucinto por las distintas nociones de juventud consideradas y el concepto de “generación”, los cuales me permiten pensar al sujeto colectivo y su especificidad juvenil como problemática con peso propio en la investigación social. Seguidamente, en el cuarto apartado, desarrollaré una de las dos secciones centrales del trabajo, aquella en la que presento y analizo el *corpus* discursivo –imágenes (gráficos, fotografías) y textos (poesía, teatro, canciones, relatos, comunicados, discursos)– que seleccioné con el fin de analizar la problemática planteada. La siguiente sección, también central en el trabajo, presentará dos acciones colectivas de protesta llevadas a cabo por las agrupaciones elegidas para el análisis, tratando de vincularlas con los elementos discursivos que presentan las agrupaciones, trabajados en el apartado anterior. A continuación, y para finalizar, esbozo algunas ideas conclusivas que se derivan del trabajo, otros tantos interrogantes en vistas a futuras indagaciones y algunas reflexiones personales sobre posibles marcos de acción respecto de la problemática mapuche analizada.

2. Perspectivas teóricas: antecedentes y encuadre analítico

2.1 Estado actual de conocimiento sobre el tema

En relación con los objetivos propuestos, los antecedentes más relevantes que fueron tenidos en cuenta en este trabajo serán presentados de acuerdo con tres grandes ejes de investigación que me propongo articular: a) los estudios sobre acción colectiva y movimientos sociales; b) los trabajos sobre juventud y movimientos juveniles; y c) la producción que tiene como objeto de estudio a los pueblos indígenas en general, y al pueblo mapuche, en particular.

En el caso del primer eje abordaré la temática desde las *Teorías de la Acción Colectiva*, las cuales se hayan comprendidas en diversos enfoques, que pueden sintetizarse –siguiendo a Ibarra y Tejerina (1998); Laraña y Gusfield (1994) y McAdam, McCarthy y Zald (1999)⁵, entre otros– en las siguientes perspectivas: la teoría de la “movilización de recursos” (*Resource Mobilisation Theory*)⁶; el enfoque denominado comúnmente “del proceso político”⁷; la “Escuela de los Nuevos Movimientos Sociales”⁸ y el enfoque conocido como “proceso de enmarcado” (*frame analysis*)⁹. Esta presentación es arbitraria y en extremo esquemática, pero su finalidad es permitir ubicarnos en la que será luego la postura elegida como marco teórico del trabajo, que es la escuela de los “nuevos movimientos sociales”, y fundamentalmente, el enfoque de la identidad colectiva, que desarrollaré en el siguiente apartado.

Respecto del segundo eje de investigación me he guiado fundamentalmente por los trabajos de Kropff (2004, 2005, 2008 y 2011) quien analiza la cuestión indígena desde la perspectiva de la alteridad etaria, y cuyos aportes han sido de gran inspiración¹⁰. También considero un antecedente importante el trabajo de Frontera (2008) quien, en la misma línea que Kropff, estudia las producciones culturales de los jóvenes mapuche en Argentina y Chile, contribuyendo a consolidar esta línea de estudio. En términos generales los aspectos conceptuales de la problemática de la juventud han sido planteados fundamentalmente desde la perspectiva que presentan Alvarado, Borelli y Vommaro (2012); Alvarado, Martínez Posada y Muñoz Gaviria (2009); Kriger (2012); Chaves (2006); Vommaro (2011a y 2011b); Vommaro y Vázquez (2008) y los distintos escritos compilados por Alvarado y Vommaro (2010); siendo los trabajos de estos autores los referentes en este punto.

Finalmente respecto del tercer eje mencionado al inicio, se trabajarán los aspectos centrales de la demarcación identitaria de los pueblos indígenas, siguiendo las conceptualizaciones vertidas por varios autores, entre ellos, Hall (2003), Giménez (2000), Briones (1998) y Bartolomé (1997 y 2006). En sus aspectos generales abordo la problemática indígena a partir de los estudios de diversos autores que privilegian una perspectiva latinoamericana para enmarcar los procesos particulares, entendiendo que en mi caso, la problemática mapuche forma parte de un contexto mayor que la excede y sustenta. En esta línea he de mencionar los siguientes referentes como muy

⁵ Todos los autores mencionados como exponentes de las teorías acerca de los movimientos sociales son referidos en alguna/s de la/s obra/s de referencia citadas precedentemente. No se incluyen en la bibliografía por cuestiones de espacio.

⁶ Este enfoque utiliza el concepto de “recursos para la movilización” como eje central del análisis, y sus principales exponentes son Zald, McCarthy y Jenkins. Desde esta perspectiva la acción de los movimientos sociales es el resultado de un cálculo de costos/beneficios que llevaría a cabo el individuo. Los principales aspectos que se estudian desde esta corriente son la disponibilidad de recursos, las estrategias de acción y la organización de los movimientos.

⁷ Este encuadre es desarrollado fundamentalmente por Tilly, McAdam, Tarrow, Kriesi y Della Porta y representa la aparición del Estado en el horizonte explicativo de los movimientos sociales. Es el basamento de un concepto ampliamente difundido que se conoce con el nombre de “estructura de oportunidades políticas” (EOP).

⁸ Perspectiva analítica que se ha desarrollado fundamentalmente en Europa, a través de las teorizaciones de Melucci, Touraine, Habermas, Offe e Inglehart, y prioriza la noción de “identidad colectiva” como concepto explicativo de la acción. Apunta a dilucidar el porqué del surgimiento de un movimiento social y las variables explicativas internas del movimiento, que se ubicarían en la construcción identitaria.

⁹ Este aporte se origina contemporáneamente al anterior, pero surge de la tradición norteamericana. El análisis de marcos se ha centrado en los aspectos culturales e ideológicos de los movimientos, rescatando una dimensión analítica hasta entonces relegada por considerarse de menor trascendencia a nivel explicativo.

¹⁰ Por cuestiones de inteligibilidad del texto esta dimensión será desarrollada recién en el siguiente apartado.

significativos para el encuadre que planteo: Dávalos (2005); Toledo Llancaqueo (2005); Bengoa (2007); Bello (2004); Briones (2007a y 2007c); Del Álamo (2004); Gros (2000); y Bari (2002); entre otros.

Por último esta investigación dará cuenta de los trabajos que la anteceden respecto de las problemáticas vinculadas al pueblo mapuche. Dentro de la amplia bibliografía sobre el tema destaco nuevamente los trabajos de Kropff (2004, 2005, 2008, 2011) y Frontera (2008) sobre la dimensión identitaria y cultural de los jóvenes mapuche urbanos; de Briones (2005, 2007b, 2011); Gutiérrez (2001); Briones y Ramos (2010); Delrio, Lenton y Papazian (2010); Valverde (2004, 2005a, 2005b, 2005c y 2013); García y Valverde (2007); Galafassi (2012), entre otros, sobre la organización política; y a nivel general los trabajos Ramos y Delrio (2005); Lenton y Lorenzetti (2005); Cañuqueo, Kropff, Rodríguez y Vivaldi (2005); Ramos (2005 y 2010); Kradolfer (2001); Golluscio (2006); Hernández (2003); Gordillo y Hirsch (2010); Trentini, Valverde, Radovich, Berón y Balazote (2010), entre muchos otros que no son citados por razones de espacio.

Los antecedentes referidos en estas páginas son citados con la finalidad de dar un marco de discernimiento al análisis realizado, no agotando por ello las referencias relevantes al respecto. Por otro lado se señala que no todos estos autores y escritos serán citados en el cuerpo del trabajo, dando por hecho que el lector comprenderá que algunas de las referencias resultan de guía en mi indagación –tanto en esta investigación puntual como en las que he venido realizando al respecto– pero que por cuestiones de espacio no pueden ser desarrolladas en la misma.

2.2 La acción colectiva en la conceptualización de la “Escuela de los Nuevos Movimientos Sociales”

La presente propuesta se encuadra en el marco teórico-conceptual determinado por las distintas Teorías sobre los Movimientos Sociales. Estos paradigmas, en los que vengo desarrollando mi trabajo de investigación en los últimos años, son prolíficos en producción y bastos en sus líneas de análisis, razón por la cual ha sido necesario tomar un posicionamiento teórico determinado entre las distintas posibilidades que se presentan. La elección teórica realizada se haya comprendida en lo que comúnmente se conoce como Escuela de los Nuevos Movimientos Sociales (Melucci, 1984, 1994a, 1994b, 1995 y 1998; Revilla, 1994, entre otros), cuyo aporte centrado en la identidad y la caracterización del momento del surgimiento de la acción colectiva se constituyen en la base de mi propuesta de trabajo.

Uno de los principales referentes de mi estudio es precisamente Alberto Melucci, quien propone analizar la acción social como un proceso en el cual los individuos construyen colectivamente el significado de la acción¹¹. La perspectiva constructivista que asume el autor implica una concepción agencial del sujeto (Long y Long, 1992), que lo ubica como productor de significados y artífice de sus propias decisiones, contraponiéndose a los autores que priorizan los determinantes estructurales en la explicación de la acción social. Desde esta perspectiva se pretende problematizar un aspecto de la acción social que en los enfoques estructuralistas se da por sentado,

¹¹ La elección de este autor y sus trabajos como marco conceptual prioritario en esta indagación responde fundamentalmente a la profundidad de su análisis –su capacidad de abordar múltiples dimensiones y aspectos de la acción colectiva–; al hecho de ser un autor que ha recogido y refutado insistentemente otras concepciones y formas de entender la acción de los movimientos sociales –en sus escritos se rastrean constantemente las referencias a otros autores y posturas, tanto en forma explícita como implícita–; y uno de los más referenciados dentro de este paradigma.

esto es, la existencia de un sujeto colectivo relativamente unificado que decodifica, interpreta, decide y actúa de acuerdo a sus intereses colectivos. Así, la constitución del propio sujeto colectivo es un elemento a explicar, partiendo del supuesto de que las condiciones estructurales que rodean la acción pueden generar un ámbito propicio para la misma, pero ni cada vez que hay un ámbito favorable se genera una acción colectiva, ni todas las acciones colectivas se dan en ámbitos propicios. Asimismo las motivaciones individuales pueden ser un elemento presente en la definición identitaria colectiva, pero no es suficiente una convergencia de ideas e intereses para que de ello surja un movimiento social. Ambas dimensiones son condiciones necesarias pero no suficientes para la acción colectiva, razón por la cual la mirada ineludiblemente se posa sobre el carácter colectivo del sujeto que protagoniza la acción y las condiciones de su surgimiento.

Melucci sintetiza de este modo sus ideas: "...defino analíticamente un movimiento social como una forma de acción colectiva, a) basada en la solidaridad, b) que contiene un conflicto, c) que rompe los límites del sistema en el que se produce la acción." (1984: 825. Traducción propia). Las dimensiones analíticas que conforman dicha enunciación son la *solidaridad*, el *conflicto* y la *ruptura de los límites del sistema*, los cuales deben converger para que una acción colectiva pueda rotularse bajo la denominación de movimiento social. Así, el autor señala que la solidaridad es concebida como la capacidad de los actores de compartir una identidad, de reconocerse y ser reconocidos; el conflicto es entendido como la disputa entre actores opuestos por la apropiación de recursos valorados por ambos; y el quiebre de los límites del sistema implica que la acción realizada va más allá de lo tolerado por el sistema social, implicando el carácter disruptivo y/o disfuncional de la misma. En la misma línea Revilla Blanco, a partir de una lectura profunda de la obra de Melucci, profundiza

Definimos (...) el movimiento social como proceso de (re)constitución de una identidad colectiva, fuera del ámbito de la política institucional, que dota de sentido (certidumbre) a la acción individual y colectiva *en la articulación de un proyecto de orden social*. (...) En la acción del movimiento están presentes dos componentes: un componente expresivo (el proceso de (re)constitución de la identidad colectiva) y un componente instrumental (la obtención de recursos políticos y sociales para el desarrollo de esa identidad). (1994a: 208-209. El destacado en el original).

De este modo considero que es precisamente en el proceso de construcción de la identidad colectiva de sujeto social que se va conformando la acción. La propia definición de un "nosotros" implica posicionarse respecto de los "otros", de aquello que lo rodea, de los fines que persigue, etc. Es en la misma construcción identitaria que se van definiendo los alcances del movimiento, sus objetivos, sus medios y su estrategia. A su vez, la identidad del movimiento se va constituyendo en el transcurso de las negociaciones internas, discusiones, tensiones, marchas y contramarchas que caracterizan a este tipo de construcciones. El acento estaría puesto en el *proceso*, ya que lo que Melucci está queriendo discutir en su propuesta teórica es la mirada que omite esta primera instancia constitutiva del movimiento. En este sentido el autor señala que la definición que el sujeto social hace de sí mismo parte de la evaluación que efectúa de sus fines y orientaciones, del porqué de la acción, de los medios que posee o puede alcanzar –y de los que necesitaría y no posee– y del ambiente que lo rodea, del contexto en el que se inserta su accionar. Este reconocimiento es hecho desde su perspectiva particular, desde su subjetividad colectiva, y como señala Melucci, no está exenta de tensiones.

Evidentemente el movimiento social está constituido por individuos, los cuales tienen su propia subjetividad, su identidad personal, e intereses ligados a estas. No se trata negar esta instancia, sino de aseverar que la dimensión individual de la identidad queda en un segundo plano en la delimitación de la acción colectiva. A partir de la puesta en común de las individualidades –conflictiva o pacíficamente– se va acordando el carácter del movimiento, se van negociando y discutiendo las distintas posturas que luego permitirán alcanzar el consenso necesario para la acción. Esto al mismo tiempo va constituyendo al grupo, lo conforma como colectivo y dotado de una identidad grupal propia, y diferente a la suma de las individualidades que lo constituyen. En este sentido aporta Tilly que las identidades políticas en ningún caso pueden considerarse: “...1) como una sencilla activación de rasgos personales –individuales o colectivos– duraderos; 2) como aspectos moldeables de la conciencia individual; 3) como puras construcciones discursivas” (1998: 33). Por lo que queda claro que se trata de una construcción *sui generis*, orientada a fines definidos colectivamente, y nunca solamente una agregación de individualidades convergentes, aunque estas estén presentes y jueguen un rol importante en la definición colectiva de la identidad.

De este modo, cuando se habla de proceso se está también objetando la idea de identidad como algo acabado y no problemático, resuelto de manera inicial, y de una vez y para siempre. Con respecto a la identidad de un movimiento social o de un movimiento indígena, como en este caso, no se debe caer en una visión esencialista y simplista de algo tan complejo como su identidad grupal. Por el contrario, esta identidad colectiva se construye en la interacción permanente de los integrantes del grupo entre sí, y claro está, en relación a los factores que los rodean. Dice Tejerina interpretando a Melucci, que “Como resultado de un continuo proceso de hacerse y rehacerse, o (...) definirse y redefinirse, la identidad colectiva está en constante transformación, lo que rompe la idea de la identidad colectiva como algo que permanece inalterable a lo largo del tiempo.” (Tejerina, 1998: 131).

Continuando con la explicación, Melucci puntualiza que en términos analíticos la identidad colectiva se conforma en el entrelazamiento de tres dimensiones: en primer lugar, tiene lugar un proceso de construcción cognoscitiva de los fines, medios y ámbitos de la acción; en segundo lugar, se lleva a cabo a partir de la relación entre actores que se comunican, interactúan, negocian y deciden en torno a la acción colectiva; y por último, representa una inversión emocional para los individuos, que les permite reconocerse como grupo. (Melucci, 1994b – Tejerina, 1998). Este último elemento me permite ir adelantando la objeción que Melucci mantendrá hacia las teorías que explican la acción colectiva como parte del cálculo racional de costo/beneficio, ya que, como veremos más adelante, al incorporar elementos afectivos debemos sustraernos de la lógica instrumental pura.

Lo visto hasta aquí me conduce a introducir el concepto que en consideración de Melucci explica, en última instancia, la motivación para la participación en la acción colectiva. En este sentido el autor incorpora una idea que intenta establecerse como una suerte de enlace entre las dos grandes dimensiones de análisis que están detrás de toda esta disquisición: la dimensión de la subjetividad y la percepción individual y la de la estructura y los recursos para la movilización. Este es el concepto de *expectativa*. El individuo define una serie de expectativas de logro que necesariamente parten de un análisis de los recursos, riesgos, posibilidades e intereses que posee. Pero esta definición no es individual, ya que, como vengo argumentando, el individuo construye sus intereses y analiza sus posibilidades de acción colectiva a partir de la interacción con otros individuos, con los cuales constituye un sujeto colectivo. Es decir, el actor

individual estudia las implicancias de la acción colectiva a partir de la construcción identitaria de la que forma parte.

De este modo Melucci va cerrando su modelo teórico de la acción colectiva de los movimientos sociales a partir, fundamentalmente, del convencimiento de que los individuos necesitan de la instancia colectiva de definición de medios y fines, de posibilidades y obstáculos, de “amigos y enemigos”, para dar el salto a la acción. Y esto implica, necesariamente, una inversión emocional que explicaría su fortaleza y la persistencia de la acción colectiva en el tiempo, muchas veces aun después de alcanzados los primitivos objetivos que se plantearon. Recapitulando

La identidad colectiva es (...) un proceso, a través del cual los actores producen las estructuras cognitivas comunes que les permiten valorar el ambiente y calcular los costes y beneficios de la acción; las definiciones que formulan son, por un lado, el resultado de las interacciones negociadas y de las relaciones de influencia y, por el otro, el fruto del reconocimiento emocional. (...) En este sentido, la acción colectiva nunca se basa exclusivamente en el cálculo de costes y beneficios y una identidad colectiva nunca es enteramente negociable. (Melucci, 1994b: 173).

2.3 Un caso particular de identidad colectiva: la etnicidad

A partir de esta aproximación a la identidad colectiva de los movimientos sociales en general, me interesa detenerme en el caso de los movimientos indígenas en particular. En este sentido es recurrente el hecho de concebir la identidad de un pueblo indígena como algo preestablecido debido a su raíz étnica compartida, pareciendo ser innecesaria la instancia de explicación de la constitución de la misma. El planteo de Melucci apunta especialmente a refutar esta idea. Así, pensar la identidad de un pueblo indígena como el mapuche implica pensar también, y fundamentalmente, en términos de identidad étnica.

La identidad étnica, como todas, posee ciertas características particulares que la diferencian de otras tantas formas identitarias. Bari (2002) puntualiza que la identidad étnica ha sido inicialmente concebida desde las particularidades culturales evidentes que un grupo social determinado manifestaba. Esto implicaba un constreñimiento para la caracterización de los grupos, ya que al pretender precisar las características de los mismos únicamente desde aspectos culturales se dejaba atada la definición a fenómenos más o menos contingentes –como son los elementos que componen la cultura– que en última instancia no se comportan como determinantes últimos de la especificidad del grupo. Esta aproximación representa una postura *sustancialista* de la identidad étnica, que ha sido discutida y mayormente superada por posteriores teorizaciones.

Son varias las definiciones que me han resultado adecuadas para pensar esta temática. Entre ellas elijo mencionar una que proporciona bastantes elementos para el análisis y que incorpora los aportes imprescindibles de autores como Barth y Bourdieu. Dice Giménez que

...la identidad es el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos...) a través de los cuales los actores sociales (individuales o colectivos) demarcan simbólicamente sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada, todo ello en contextos históricamente determinados y socialmente estructurados... (2000: 28).

Este autor sintetiza en esta conceptualización varios aspectos decisivos: el primero de ellos es la presencia de repertorios culturales –entendidos como la lengua, la religión o las creencias, la organización social, la vestimenta, las costumbres, entre otros– que

distinguen al grupo de otros tantos colectivos. Estos repertorios culturales no son exclusivamente marcadores identitarios objetivos –aunque en parte también lo son– sino que se definen específicamente por su presencia subjetivada en el actor colectivo. En este sentido Giménez profundiza la idea afirmando que

...no se trata de diferencias culturales supuestamente objetivas, sino de diferencias subjetivamente definidas y seleccionadas como significativas por los actores sociales para clasificarse a sí mismos y a la vez ser clasificados por otros con fines de interacción (2006: 134).

La valorización de los repertorios culturales que menciona Giménez se vincula con las consideraciones positivas o negativas asociadas a una construcción identitaria, y que provienen también tanto del interior como del exterior del colectivo. Cabe destacar que los elementos culturales que conforman la identidad poseen una relativa estabilidad (Bello, 2004), lo cual implica que si bien son contruidos y variables, no cambian tan frecuentemente como para no poder “identificarlos” –intra e inter-grupo– como propios de una identidad dada. Destaco esto porque la discusión que conlleva evidencia los debates acerca de la posibilidad del cambio cultural y de la transformación de los diacríticos de identidad. De este modo vemos que los elementos culturales están presentes en la caracterización de una identidad étnica, mas no son lo único que la define, ni lo más determinante.

Por otro lado la definición se refiere también al contexto histórico específico en el que tiene lugar una determinada formación identitaria y a la estructura social concreta en la cual se inserta. Y creo importante acá la incorporación de la noción de *habitus* de Bourdieu que propone Bartolomé (1997), ya que se trataría de estructuras sociales interiorizadas por lo sujetos, es decir, “...estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones...” (Bourdieu, 2007: 86). La concepción de las estructuras sociales en los términos de Bourdieu permite considerar los aspectos subjetuales –de incorporación por parte de los sujetos de las estructuras sociales que los contienen– que son propios de esta concepción. Esta dimensión, junto a la pretensión historicista, pone el foco en el carácter contruido, variable y flexible de la identidad, ya que remiten a la contingencia existente en el tiempo histórico y al lugar que una identidad ocupa en el marco general de una estructura social, y como señala Giménez (2000), es esperable que cambien, y efectivamente, lo hacen.

En la misma línea aporta Bartolomé que lo que permanece inalterable no es la identidad, sino los lugares que estas ocupan socialmente:

...las formas culturales como las ideaciones que las reflejan se transforman con el tiempo; lo que permanece son los campos sociales alternos que construyen. El proceso de configuración de la diversidad no nos remite entonces a identidades esenciales que deben ser preservadas, sino a la vigencia de espacios sociales diferenciados cuyos límites tienden a mantenerse. (Bartolomé, 1997: 191-195; citado en García Canclini, 2006: 53).

De este modo, podemos considerar que ambos aspectos son, desde la perspectiva a la que adhiere, condicionantes de la identidad y no meras eventualidades.

Por último la definición nos remite al tan mentado concepto de *fronteras étnicas*, enunciado primariamente por Barth (1976) en su ya clásica introducción a la obra “Los grupos étnicos y sus fronteras.” La conceptualización de este autor significó un viraje fundamental dentro de las Ciencias Antropológicas al proponer correr el eje de discusión de los contenidos culturales de las identidades al porqué de la emergencia de identidades diferenciadas, apreciándose un cambio paradigmático que implicó regirse

por el “principio sociológico de la determinación recíproca de los grupos sociales.” (Giménez, 2006). Asimismo Giménez señala que este planteo del problema implicaba comenzar a analizar “...la emergencia y mantenimiento de las categorías (o fronteras) étnicas que se construyen inter-subjetivamente...” (2006: 133), dejando de lado los abordajes precedentes que se centraban indefectiblemente en los diacríticos culturales como signo de identificación. El concepto central del abordaje barthiano, el *límite o frontera étnico* (*ethnic boundary*) implica considerar que lo que define al grupo étnico es su relación con los “otros”; no tanto su especificidad tomada en forma aislada, sino su especificidad considerada relacionalmente. En este aspecto, y siguiendo esta misma línea, Hall apunta que

Las identidades se construyen a través de la diferencia, no al margen de ella. (...) sólo puede construirse a través de la relación con el Otro, la relación con lo que él no es, con lo que justamente le falta (...) las identidades pueden funcionar como puntos de identificación y adhesión sólo debido a su capacidad de excluir, de omitir, de dejar ‘afuera’ (2003: 18-19).

La incorporación del “Otro” como variable independiente de esta proposición tiene una serie de implicancias sustanciales. Por un lado requiere considerar la identidad como resultante de un proceso de contrastación (Cardoso de Oliveira, 2007) o confrontación (Bari, 2002). De hecho, siguiendo a Cardoso de Oliveira

...la *identidad contrastante* parece constituir la esencia de la identidad étnica, es decir, la base sobre la cual esta se define. Implica la afirmación del nosotros frente a los otros. Cuando un grupo o una persona se definen como tales, lo hacen como medio de diferenciación en relación con algún grupo o persona a los cuales se enfrentan. Es una identidad que surge por oposición; que no se puede afirmar en aislamiento... (2007: 54-55. El destacado en el original).

Por el otro lado, y como señala Bartolomé (1997), la identidad étnica es un tipo especial de identidad que refiere a la pertenencia a un *grupo étnico*, por lo que eso nos lleva a considerar las especificidades de este último. Según Bello (2004), la característica fundamental de los grupos étnicos según los define Barth es la autoadscripción y adscripción por otros. Así, Barth apunta que

Una adscripción categorial es una adscripción étnica cuando clasifica a una persona de acuerdo con su identidad básica y más general, supuestamente determinada por su origen y su formación. En la medida en que los actores utilizan las identidades étnicas para categorizarse a sí mismos y a los otros, con fines de interacción, forman grupos étnicos en este sentido de organización (1976: 15).

Y estas definiciones entrañan, siguiendo a Briones (1998), las críticas que Barth realiza a las posturas substancialistas: la falta de interés en los procesos y la excesiva atención a los resultados; la concepción de la sociedad como conjunto de individuos con determinados componentes culturales, y no como conjunto de relaciones sociales cuyos patrones culturales son hasta cierto punto contingentes; la idea de que existen esquemas culturales originales que son tomados como referencias a partir de las cuales comparar y determinar, por ejemplo, el grado de “pureza” de una determinada identidad; y la falta de explicación acerca de los factores que posibilitan el cambio social. Estas falencias, al decir de Barth, serían superadas por su propuesta, ya que esta corre el eje de interés hacia los “procesos de dicotomización” entre miembros del grupo y ajenos al mismo (Giménez, 2006), evitando caracterizar las identidades como “...unidades discretas recortadas a partir de rasgos culturales distintivos, supuestamente portadores de la especificidad grupal.” (Briones, 1998: 70). De este modo considero que la perspectiva

barthiana de la identidad étnica encierra importantes claves hermenéuticas que pueden echar luz sobre mi caso de análisis.

Para finalizar este apartado resta sólo mencionar que a partir de ahora, de esta caracterización de la identidad (colectiva) étnica que constituye la acción colectiva del movimiento social mapuche, cada vez que hablemos de la identidad juvenil mapuche y sus distintos aspectos discursivos y agenciales estaremos suponiendo esta forma concreta de entenderla, con las especificidades y supuestos mencionados.

3. Los estudios sobre la juventud: enfoques y conceptualizaciones

3.1 La juventud como objeto de investigación

Una de las dimensiones centrales de esta indagación remite a la conceptualización de la categoría juventud como objeto de estudio. En este sentido, parto de considerar la misma como una construcción en la que se imbrican dimensiones simbólicas, culturales e históricas, entre otras, y no como categoría signada exclusivamente por su dimensión etaria o biológica (Vommaro, 2011). Esto implica considerar el clivaje etario como una estructura de alteridad particular (Kropff, 2011), basado en una inscripción subjetiva hegemonícamente construida (Mouffe, 1981), manteniendo de este modo una línea de coherencia con mi modo de entender la identidad colectiva –como construcción– y la identidad étnica –como alteridad–.

Los debates sobre esta noción han sido profundizados en las últimas décadas, así como han proliferado los estudios que tienen por objeto algún aspecto de esta temática. Sin embargo su origen es tardío, en tanto no fue sino hacia fines de la década de 1950 y comienzos de la de 1960, cuando comenzaron a aparecer los primeros aportes teóricos a esta problemática (Cháves, 2006), respondiendo a la identificación de un sujeto diferenciado y con identidad propia que se posiciona como actor central de la dinámica social.

A nivel mundial, como señala Kriger (2012), los jóvenes y “su cultura” adquieren una escala global en la década de los ´60, cuando irrumpen en la escena política con consignas, programas de acción y discursos novedosos y disruptivos que concentran la atención de los cientistas sociales. Pero en la Argentina esta temática recién cobra relevancia hacia los años ´80, y sobre todo a partir de los ´90, cuando se realizan diversos aportes desde las ciencias sociales¹², fundamentalmente desde la sociología, y con intereses diversos como la educación, los sectores populares, y las subculturas juveniles. Posteriormente se extiende este interés a otras disciplinas y se realizan aportes en el campo antropológico, comunicacional, de la salud, entre otros (Chaves, 2006).

El trabajo de Bonvillani et al. (2010) identifica para la Argentina cinco etapas de estudios acerca de la problemática juvenil, que van desde el Cordobazo¹³, caracterizado como la primer experiencia que visibiliza la participación política juvenil en el país,

¹² En el trabajo de síntesis acerca del estado del arte sobre el tema de la juventud que realiza Mariana Chaves (2006) a mediados de la década pasada, se puede encontrar el listado de autores y obras fundamentales y fundacionales de este período para Argentina y también algunas referencias hacia América Latina.

¹³ Se conoce con este nombre a la movilización social y política de carácter urbano, sindical y juvenil ocurrida en la provincia de Córdoba en el año 1969, bajo el gobierno dictatorial de Onganía (Bonvillani, 2010).

hasta la actualidad. Estos cinco momentos muestran la evolución en las temáticas y en las perspectivas de abordaje de la categoría juventud.

Los primeros trabajos considerados corresponden al período 1968-1975/6, y aunque estos no ubican claramente al sector juvenil como actor de relevancia central, sí mencionan su participación en la dinámica social como sector diferenciado. A medida que avanzamos en el tiempo se comienza a perfilar más claramente la identidad de este sujeto como algo específico y con un curso de acción propio. La segunda etapa, demarcada entre 1976 y 1983, período que corresponde a la dictadura en el país, ya presenta algunos grupos y situaciones donde los jóvenes son protagonistas, como es el caso de la resistencia obrera, las comunidades eclesiales de base y los procesos de toma de tierras. El tercer período mencionado, que va desde el retorno democrático en 1983 hasta la caída del gobierno en 1989, es relevante en tanto coincide con la emergencia de los primeros trabajos que tematizan la juventud como problema, aun sin considerarla un eje analítico privilegiado. Esta época se caracteriza por una efervescente y algo efímera participación partidaria de los jóvenes al fragor del fervor por el retorno de la democracia, momento en que también se tematizó el papel jugado por el rock nacional como ámbito de resistencia juvenil.

El cuarto período de este recorte cronológico se ubica entre 1989 y 2001, la llamada “década neoliberal”, que coincide con un cambio fundamental de perspectiva en lo que refiere a la conceptualización de la juventud: se deja de lado la identificación unívoca de la misma con un período etario y comienza a considerarse como una construcción social ligada a la práctica cultural específica de un determinado sector de la población. Este viraje concuerda con el período de expansión de las investigaciones sobre el tema. Así Bonvillani et al. (2010) reconocen cinco áreas de estudio sobre la temática, que van desde la participación política hasta aspectos de género y cultura¹⁴, con una creciente participación de trabajos comparativos respecto de las décadas pasadas.

Finalmente el último período demarcado, que va desde el año 2001 hasta fines de esa década, focaliza en aportes que tematizan la participación política de los jóvenes, en el marco de una creciente politización de la sociedad que los contiene. Aquí cobran relevancia las aproximaciones acerca de los movimientos asamblearios, las fábricas recuperadas, las redes comunicacionales, los colectivos culturales, entre otros, donde los jóvenes son protagonistas, pero cuya identidad juvenil no se considera eje central del análisis, a excepción de la temática de los movimientos sociales, que sí los distingue como un actor protagónico de la acción colectiva.

3.2 La juventud como categoría analítica

Con estos antecedentes como contexto de la problemática, me parece adecuado detenerme a analizar ahora qué implicancias posee la noción de juventud, qué se entiende por la misma y que miradas la atraviesan. Una de las formas de aproximarse a la conceptualización de una idea o recorte de lo social es comenzar identificando aquello que consideramos inadecuado de las miradas existentes. En el caso de la noción de juventud varios autores coinciden en señalar cuáles serían las perspectivas contra las cuales se trata de erigir un concepto crítico de juventud.

Una de las aproximaciones inadecuadas que destacan Alvarado et al. es la del etiquetamiento (*labelling approach*), basada en nociones del interaccionismo simbólico, la fenomenología, la etnometodología, entre otros, y asociada a los supuestos del

¹⁴ Las dimensiones de análisis consigna por Bonvillani et al. (2010) son: el trabajo, la participación política formal, la educación, las culturas juveniles, el género y los movimientos sociales.

estructural funcionalismo. Esta perspectiva construye el objeto “jóvenes” como una instancia “...de propensión a entrar en conflicto con las ‘estructuras adultas’, depositarias de la normatividad y la estabilidad social.” (2009: 93). Así los jóvenes serían “delincuentes”, “contestatarios” o “consumidores”, lo que denota una cierta carga moral evidente, que los autores denominan “anticipaciones morales” y que adjudican al estructural funcionalismo.

Otra de las posturas que distorsionarían el análisis es la referida como adultocentrismo o mundo adultocéntrico, el cual es

...considerado como la hegemonía de la interpretación del mundo desde la postura del sujeto adulto/masculino/occidental, [y] opera, de un lado, como un dispositivo de control social que establece las mismas relaciones de dominio centro-periferia, y que permite la ilusión de un modelo evolutivo en el desarrollo psicológico de los sujetos, en donde la juventud aparece como un tránsito a la adultez y por tanto, un sujeto que “está siendo” sin “ser”, y de otro, como una moratoria social en la cual el sujeto es desresponsabilizado y ubicado en el escenario del ocio “privilegiado” o en la condición del “no futuro”. (Alvarado et al., 2009: 96)

Esta mirada ubica al sujeto joven en tránsito hacia una deseada adultez, y lo “disculpa” de sus falencias, que son “cosas de la edad”, proyectando la imagen de un tiempo panóptico, que los autores caracterizan como una alusión al disciplinamiento social que crea mecanismos de uniformidad en los jóvenes para sostener el control sobre los mismos. Vommaro (2011a) señala que esta concepción fue muy difundida durante varios años e implica ubicar a los jóvenes en un tiempo de cesantía, de moratoria, un tiempo intermedio de espera, en el cual lo juvenil implica un estadio de demora en la llegada a la adultez.

Considerar la juventud en alguna de las claves recién mencionadas implica como mínimo una tergiversación de lo observable, siendo estas aproximaciones tan limitadas como aquellas que únicamente se basan en criterios etarios o biológicos para definirla. De este modo concuerdo con aquellos autores que presentan el concepto de juventud como una construcción social basada en diacríticos etarios pero no exclusiva ni preponderantemente definida por ellos. Y como señala Chaves

Población con distintas edades hubo siempre y en todas partes, pero en cada tiempo y en cada lugar se ha organizado y denominado de manera diversa a las “etapas”: infancia, juventud, adultez y vejez, hoy consideradas “naturales”, son construcciones históricas. Ni existieron desde siempre ni son el “modo natural” de organizar el ciclo de vida. No son parte de la “naturaleza humana” y por lo tanto son susceptibles de transformación. (2006: 11).

Por ello la juventud es una categoría que toma sentido cuando es explicada en el contexto en el que se produce, teniendo en cuenta el tiempo y espacio en que se inscriben sus condiciones de existencia, la forma en que el grupo específico se concibe a sí mismo y cómo es percibido desde otros sujetos sociales contemporáneos. “El acuerdo es que si lo juvenil es una condición social, su explicación no puede estar en el sí mismo, sino que corresponde (re)construirla desde cómo es vivida y explicada por los que se consideran jóvenes y cómo es interpelada desde otros grupos de edad...” (Chaves: 2006: 10-11).

Veamos ahora las acepciones de juventud que considero apropiadas para pensar la problemática juvenil mapuche. En este sentido es esclarecedora la sistematización

que realiza Pérez Islas¹⁵ mencionada en el trabajo de Chaves (2006), y en una versión más reducida, en Vommaro (2011a) y Bonvillani (2010). Este autor puntualiza ciertas características que posee lo que él llama “juvenil”, que define como: a) un concepto relacional, que tiene sentido en un contexto social más amplio y en relación a otra categoría social; b) históricamente construido: su significado varía según el momento y lugar en que se concibe; c) situacional: sólo tiene sentido en un contexto particular definido y no puede generalizarse sin más; d) representado, lo cual implica que la categoría juventud se establece, como cualquier identidad, en el marco de una negociación entre representaciones internas y externas al grupo, que determinan quien pertenece y quien no a tal colectivo; e) cambiante. Varía en el tiempo y se reconstruye permanentemente; f) se produce en lo cotidiano, en la interacción en espacios de trabajo, estudio, en el barrio, por ejemplo; g) pero también se produce en lo imaginado, es decir, en una dimensión simbólica compartida; h) se construye en relaciones de poder, como toda interacción social; e i) es transitoria, como otras categorizaciones que tienen anclaje etario, no son perdurables en el tiempo en relación con categorías identitarias como la clase, la etnia o el género, entre otros.

Todas estas apreciaciones acerca de lo juvenil implican un posicionamiento teórico que se basa en el carácter construido, inestable y atravesado por dimensiones materiales, simbólicas y relacionales que lo constituyen simultáneamente. A partir de estas características es posible concretar algunas otras precisiones acerca del sujeto “joven”, comenzando a pensarlo en su condición de sujeto político, con capacidad de pensarse políticamente, interpretar el mundo que lo rodea, vincularse e intervenir en este mundo de lo social, desde su particularidad de sujeto joven. Apelo entonces al trabajo de Alvarado et al. que parte de reconocer al sujeto joven como constituido en y constituyente del mundo social, político y cultural que lo rodea, resaltando la capacidad interpretativa y agencial que posee.

...la juventud fue asumida como una categoría teórica que da cuenta de la construcción sociocultural de modos de ser, estar, decir, actuar, sentir, pensar y convivir, así como de conocimientos y prácticas alrededor de sujetos, experiencias y procesos humanos, por tanto, apenas representa un marco, una guía o un mapa de comprensión que bajo ninguna circunstancia agota la inconmensurabilidad de las interacciones, significaciones y construcciones que crean los sujetos jóvenes. (2012: 49)

Esta forma de concebir la juventud no implica abonar la pseudoteoría de que la juventud, por su aparente inestabilidad, por su desapego a las estructuras o su propensión al cuestionamiento, es un sujeto político *per se*, así como no consideramos que el hecho de compartir rasgos identitarios e identificar enemigos comunes constituya a un grupo determinado en un movimiento social. Vommaro ilustra esta mirada citando un trabajo precursor de Mannheim¹⁶, según es el cual “No hay nada más incorrecto que suponer (..) que la juventud sea en sí misma progresista y la vejez en sí misma conservadora...” (2011a: 5). Atribuir un carácter político a la juventud sin analizar el caso concreto que se quiere abordar puede llevar a una falsa expectativa de acción y discurso disruptivo, que a su vez posiblemente desembocará en una sensación de falencia si esto no ocurre.

Esto puede ilustrarse, por ejemplo, en las afirmaciones de Kriger (2012) cuando señala que en ciertas etapas históricas se habla de juventud como sujeto que se habría

¹⁵ Pérez Islas, Antonio (2000) (Coord.) *Jóvenes e instituciones en México. 1994-2000*. México: SEP-Instituto Mexicano.

¹⁶ Mannheim, Karl (1928/1993) “El problema de las generaciones.” *Revista Española de investigación sociológica*. Núm. 62.

despolitizado, desencantado o, por el contrario, repolitizado. Estas adjetivaciones son equívocas si, por un lado, no se remiten al contexto social que contiene a una determinada subjetividad juvenil, para poder discernir la politicidad o no del mismo, y en relación a ello, emitir un juicio. Y por otro lado, si no se aclara que lo político no es necesariamente un aspecto constitutivo de la juventud. La agencialidad del sujeto juventud estará determinada por su propia definición identitaria, por su evaluación de la situación y el contexto que lo rodea, por sus demandas y expectativas, entre otros aspectos, pero de ningún modo son puntos de partida del análisis. Todo lo contrario, y como en cualquier caso de estudio de la acción colectiva, el origen de la misma y la constitución del sujeto que la detenta, son elementos a explicar.

3.3 Juventud y etnicidad: la acción política en términos de “generación”

Una vez especificada la forma de concebir al sujeto joven o aquello considerado juvenil, e introducida la dimensión política ligada a esta identidad colectiva, me permito incorporar un concepto que puede vincular ambas nociones, como es el de *generación*. Aquí se hace substancial el aporte de Kropff (2009), como señalaba en el anterior apartado, ya que su trabajo sistematiza las diferencias entre nociones aparentemente equivalentes que comúnmente se utilizan para dar cuenta de esta temática. Señala la autora que debe distinguirse entre distintas demarcaciones de edad –como ser, alteridades etarias, grupos de edad, grados de edad, generaciones– ya que son conceptos que operan de forma distintas por su capacidad de hacer foco en distintos aspectos de la dimensión de edad.

La *alteridad etaria* es una conceptualización que se inspira en la distinción que realiza Barth (1976) de las alteridades étnicas, la cual generó un corrimiento del foco de atención de los grupos étnicos concretos, a las interacciones entre los mismos. Esta categorización, que Briones (1998) califica de inespecífica, y por tanto, susceptible de ser utilizada con distintos fines, permite a Kropff su apropiación para dar cuenta de la estructura de interacción etaria, generando un enfoque que toma en cuenta la construcción de identidades en base a la auto y alter adscripción y en forma relacional. La conceptualización de alteridades etarias toma en consideración a los grupos en base a cuya alteridad se construye la propia identidad, razón por la cual el eje de atención no es solamente el grupo –los jóvenes, en este caso– sino también la estructura de alteridades etarias del que forma parte.

Por otro parte la autora se refiere a otras dos categorías que problematizan la temática etaria, me refiero a los grupos y grado de edad, que son diferenciados entendiendo que los *grados de edad* se refieren a las categorías sucesivas de edad por las cuales indefectiblemente el individuo va transitando, mientras que los *grupos de edad* son posiciones que hacen referencia a la estructura que las origina, y “...una de las ventajas de este abordaje es que permite despegar nuestra mirada de la ‘juventud’, la ‘niñez’ o la ‘vejez’ para ponerla en la estructura que genera estas categorías sociales y las coloca en íntima relación.” (Kropff, 2009: 176). La categorización de *grupos de edad* remite a la pertenencia a un grupo de forma permanente, a partir de una posición o grado de edad determinado. En este aspecto la autora se basa en Radcliffe-Brown, quien precozmente hacía notar esta diferenciación a nivel teórico, pero dándole un particular matiz, que es el de adjudicar a los grupos de edad una carácter agencial ligado a esta pertenencia identitaria.

En este contexto, las *generaciones* son grupos de edad *sucesivos* (Radcliffe-Brown¹⁷, citado en Kropff, 2009), en tanto cohortes de individuos que conforman un grupo al que adscriben en forma permanente. Y para la autora esta noción es superadora ya que implica "...una conciencia colectiva en base a la edad (..) cuando adquieren 'conciencia de edad'" (2009: 182). Esta mirada me resulta significativa ya que permite incorporar en el horizonte analítico la capacidad agencial de los sujetos y su interacción en el ámbito de lo político, aspectos centrales de mi propia aproximación.

La implicancia de esta categoría remite a la posibilidad de dar el salto cualitativo que supone pasar de la idea de un grupo que comparte una determinada coetaneidad, como puede ser un grupo de edad, a uno que se vincula y crea lazos de interacción, a partir del clivaje etario. En este mismo sentido Alvarado et al. afirman que

La generación opera entonces, como una medida estándar de un determinado grupo poblacional que coincide en términos de la cronología objetiva (tiempo de vida expresado en años), y que aparentemente comparten una cronología subjetiva (formas de interpretar el mundo)... (2009: 99).

Lo cual implica que no se trata solamente de una confluencia en cuanto a la edad que comparten los sujetos individuales que conforman el grupo de edad, sino que necesariamente se debe generar una vinculación afectiva o una coincidencia de intereses y expectativas, que determinen un discurso y/o una acción de tipo colectivo. Y de este modo, señala Vommaro que

El vínculo generacional se constituye así como expresión de un proceso de subjetivación, ligado con una vivencia común en torno a una experiencia de ruptura a partir de la cual se crea la necesidad de instituir una práctica disruptiva, alteradora y alternativa. (..) Esto se traduce en prácticas y acciones colectivas (2011a: 9).

Finalmente me interesa destacar, a nivel conceptual, la relevancia de la propuesta de Kropff en tanto estudio de la interface de los clivajes etario y étnico como aspecto particular de construcción de subjetividad, entendiendo que ambos se presentan en forma conjunta en los sujetos que son objeto de mi estudio, y que de ningún modo se puede naturalizar la categoría etaria en forma acrítica. Es en este sentido que el trabajo de la autora ha sido sin dudas inspirador y sumamente fructífero para mi propia aproximación a la temática, dada la profundidad de su investigación, la forma en que rastrea las categorizaciones etarias en los estudios antropológicos del siglo XX y la cercanía temática respecto de los sujetos que estudia. Esta autora ha sido una de las pioneras en investigar en esta línea, concretamente para el caso del pueblo mapuche, destacándose lo presentado en su tesis doctoral (2008) y en artículos anteriores y posteriores a la misma (2004, 2005, 2009 y 2011). Por otra parte también puede reseñarse el trabajo de Frontera (2008)¹⁸ como un antecedente de esta temática en el país.

Es de destacar que en Argentina hay escasos aportes en lo que se refiere a poner en juego conjuntamente la dimensión étnica y la dimensión etaria de un determinado actor social, destacándose excepcionalmente el trabajo de Kropff, por lo que coincido con la apreciación de Chávez (2006) quien señala precisamente la vacancia en esta área de estudios como uno de los aspectos que caracterizan a la problemática de la juventud en este país. Espero en este sentido generar un aporte que permita seguir profundizando en esta línea.

¹⁷ Radcliffe-Brown, Alfred (1929) "13. Age Organization-Terminology" *Man*, Vol. 29.

¹⁸ Este trabajo, originalmente una Tesina de grado, fue posteriormente publicado como Frontera, Agustina (2013) *Una excursión a los Mapunkies*. Buenos Aires: Ed. Pánico el Pánico.

4. Etnicidad y expresiones culturales.

4.1 La cultura como expresión política

Una de las maneras de aproximarse al análisis de la acción colectiva de los movimientos sociales es la vinculada con sus formas de expresión cultural. En este sentido me resulta clave el aporte de Escobar, Álvarez y Dagnino (2001) respecto de la interrelación de lo cultural y lo político en el ámbito de los movimientos sociales. Estos autores sostienen que una de las formas en que la política se expresa es a través de elementos culturales, los cuales implican el despliegue de toda una serie de discursos, imágenes y acciones que disputan el sentido hegemónico establecido de aquello sobre lo que versan.

La propuesta de Escobar et al. (2001) tiene por objeto la puesta en valor de una dimensión que no siempre es la más visible cuando se está analizando el accionar político en el marco de la acción colectiva, y por ende muchas veces es desatendida. Me refiero al aspecto cultural. Esto no implica afirmar que el discurso, la iconografía o la expresión artística que los movimientos despliegan en el marco de su repertorio de acciones colectivas tienda a ser ignorada. Por el contrario, recibe suficiente y permanente atención, dada su capacidad de expresar en forma sintética el sentido de la acción para el propio actor colectivo. Sin embargo no siempre es tan visible la producción cultural de los colectivos sociales por fuera de los momentos de la irrupción en el medio público a través de una protesta. Esto es lo que me interesa destacar aquí, las expresiones culturales de dos agrupaciones mapuche, que generadas en ámbitos de reflexión internos –dado que estos grupos en general no son abiertos a personas ajenas al mismo en instancias de introspección–, expresan públicamente una postura política que refleja su identidad colectiva. Como señalan los autores mencionados,

La cultura es política porque los significados son elementos constitutivos de procesos que, implícita o explícitamente, buscan dar nuevas definiciones del poder social. Es decir, cuando los movimientos despliegan conceptos alternativos de mujer, naturaleza, raza, economía, democracia o ciudadanía, los cuales desestabilizan significados culturales dominantes, ponen en marcha una política cultural¹⁹. (Escobar et al., 2001: 26).

Y el hecho de que muchas veces no se considere la producción cultural de las agrupaciones políticas como una forma más –y a veces privilegiada, como en el caso de *Mapurbe*– de hacer política, implica precisamente una estrategia de la política hegemónica para debilitar su alcance y relevancia.

De este modo me posiciono en una perspectiva que valoriza la imagen y la palabra como aspectos performativos de la realidad social, entendiendo que “...el discurso es parte de la vida social y a la vez un instrumento que crea la vida social, (...) las formas lingüísticas se ponen en funcionamiento para construir formas de comunicación y de representación del mundo...” (Calsamiglia y Tusón, 2004: 15), lo

¹⁹ De acuerdo a los autores, una política cultural es “...el proceso que se desata cuando entran en conflicto conjuntos de actores sociales que a la vez que encarnan diferentes significados y prácticas culturales, han sido moldeados por ellos. En esta definición se presupone que significados y prácticas –especialmente aquellos que, en virtud de la teoría, se han considerado marginales, de oposición, minoritarios, alternativos, disidentes y similares, todos en relación con un orden cultural predominantemente determinado– pueden originar procesos cuyo carácter político debe ser necesariamente aceptado.” (Escobar et al., 2001: 26).

cual intentaré evidenciar desde el abordaje de algunas manifestaciones concretas de la cultura mapuche expresadas por las agrupaciones elegidas.

A continuación, dedicaré el siguiente apartado a la caracterización de los colectivos con los que he trabajado, la *Ruka Mapuche* y *Mapurbe*, para luego dar paso a la descripción y análisis de los elementos textuales y gráficos que he seleccionado para este escrito.

4.2 El sujeto colectivo: las agrupaciones juveniles mapuche

Las agrupaciones cuyas producciones culturales he querido analizar en este estudio forman parte del movimiento mapuche, que como he mencionado anteriormente, es una forma de acción colectiva caracterizada por el establecimiento de relaciones de solidaridad entre sus miembros, por la existencia de un conflicto social y por la forma disruptiva en que se plantean las demandas, entre otros aspectos. En este sentido la *Ruka Mapuche* y *Mapurbe* son parte de un colectivo mayor que agrupa distintas expresiones identitarias dentro de la misma etnicidad mapuche, y expresan, cada una, sus especificidades, a pesar de compartir rasgos en común que permiten agruparlas dentro de un mismo movimiento social. A partir de la búsqueda bibliográfica y la revisión de diversos materiales –entrevistas, declaraciones públicas, imágenes, páginas web, entre otros– he llegado a la siguiente caracterización de las agrupaciones objeto de este estudio²⁰.

En primer término, la *Ruka Mapuche* es un colectivo conformado por un grupo de jóvenes que tienen como centro de encuentro una antigua sede de lo que se conocía en los años '80 como un Centro Mapuche, ubicado en la zona de la entrada a la ciudad de Bariloche desde la Ruta Nacional 40. Esta casa, que se constituyó como espacio de encuentro para el grupo de jóvenes, está emplazada en un área elevada sobre el nivel del lago Nahuel Huapi, en una zona aledaña al centro de la ciudad. Los jóvenes de la *Ruka* conforman la agrupación desde el año 2004; sus objetivos son diversos y también sus actividades. En líneas generales se dedican a tareas de afianzamiento de la cultura mapuche al interior del propio grupo –como talleres de platería, tejido en telar, idioma *mapuzungum* y un espacio de formación autónoma mapuche, en la que se discuten aspectos esenciales de su cultura y situaciones puntuales por las que atraviesa el movimiento, entre otros aspectos– y prestar apoyo a las comunidades mapuche que lo necesiten. Esto último se materializa, por ejemplo, cuando algún poblador del interior de la provincia debe trasladarse hacia Bariloche para realizar trámites u otras situaciones similares y necesita hospedaje, o bien, y fundamentalmente, prestando apoyo en acciones directas de recuperación territorial en áreas rurales, llevadas adelante por otras comunidades. Asimismo han promovido sus propias acciones de recuperación

²⁰ El *corpus* analítico de este trabajo se conformó a partir de una serie de materiales diversos seleccionados según criterios de originalidad, riqueza de contenidos y accesibilidad. De este modo el trabajo se centró en el análisis discursivo de la publicación *MapUrbe'zine* –un *fanzine* publicado por *Mapurbe*, entre 2002 y 2006, a través de 14 números– dentro del cual se accede a poesías, relatos e imágenes de producción propia; de la obra de teatro *Pewma*, del grupo de teatro El Katango, también parte de *Mapurbe*; de las imágenes fotográficas de las paredes de la sede de la *Ruka Mapuche*, espacio recuperado y significativo para esta agrupación; y de las declaraciones y discursos de ambas agrupaciones publicados en diversos medios de comunicación –*Avkin Pivke Mapu*, Indymedia, Enlace Mapuche Internacional, entre otros–. Asimismo seleccioné tres episodios significativos de acción directa de estas agrupaciones, a saber, el acampe en la zona de lago Escondido del año 2009 y la recuperación territorial en la zona de Ñirihuau, de 2008, en el caso de la *Ruka Mapuche*, y el *Kultrunazo* del año 2009, para el caso de *Mapurbe*. Para trabajar estos casos me basé en fuentes documentales y testimonios obtenidos en entrevistas realizadas por mí en 2009.

territorial, aun siendo, muchos de ellos, jóvenes que no poseen una referencia precisa de los territorios que habitaban sus familias antiguamente, o bien, que no pueden recuperarlos por diversos motivos. Esta acción será profundizada más adelante.

En el caso de la *Ruka* analizaré las expresiones gráficas que se encuentran en las paredes de la propia sede de la agrupación y las declaraciones públicas de la misma, algunas de ellas contenidas en la página de la web de la agrupación *Avkin Pivke Mapu, Komunikación Mapuche*, algunos de cuyos miembros forman parte también de la *Ruka*²¹. Al mismo tiempo daré cuenta de una acción directa en la que participó la agrupación, como fue el acampe llevado a cabo en la zona de lago Escondido, provincia de Río Negro, en noviembre de 2009, donde se reclama el acceso a las costas del lago referido emplazado dentro de la propiedad de un terrateniente extranjero.

La segunda agrupación considerada, la *Campaña de Autoafirmación Mapuche Wefkvletuyiñ –estamos resurgiendo–* o *Mapurbe*, se origina hacia la misma época, año 2002, y asume distintas actividades orientadas a la comunicación y difusión de la cultura mapuche: teatro, publicaciones gráficas, micros de radio, organización de charlas y encuentros e investigación. *Mapurbe* es un colectivo que se destaca por las expresiones artísticas que produce, dentro de las cuales me referiré a la poesía, los relatos y los dibujos que forman parte de *MapUrbe 'zine* –una publicación breve referida exclusivamente a la temática mapuche y, en particular, a los mapuche de la ciudades– y la obra de teatro *Pewma*, que forma parte de las actividades del grupo de teatro *El Katango*, de la misma agrupación. Asimismo analizaré la acción directa llevada a cabo en 2008 y 2009 conocida como *Kultrunazo*, en la cual participó esta organización.

La selección de materiales mencionados conforma un *corpus* que se examinará siguiendo la perspectiva del *análisis de contenido* (Marradi et al., 2007), entendiendo este como una interpretación de textos –que pueden ser relatos, dibujos, fotos, filmaciones, entre otros– que busca evidenciar ciertas particularidades a partir de la clasificación y descomposición de los mismos. De este modo realizaré una lectura explicativa de los textos e imágenes mencionados anteriormente, vinculando los aspectos identitarios allí presentes con otras tantas formas de expresar la identidad colectiva, como son las acciones de protesta.

4.3 Expresiones políticas en la discursividad juvenil mapuche

4.3.1 La experiencia de la Ruka Mapuche

El primer grupo de elementos textuales que conforman el *corpus* de esta investigación son imágenes tomadas de las paredes internas de la *Ruka Mapuche*. La casa en la que funciona la organización tiene dos plantas, siendo la estancia inferior un espacio comunitario, con una larga mesa y varias sillas alrededor, con grandes ventanales que permiten el paso de la luz y conectan con el exterior. En esta habitación, que actúa como lugar de encuentro y de realización de distintas actividades, como los talleres mencionados, se puede apreciar toda una serie de escritos e imágenes que ornamentan el

²¹ Es el caso de la recuperación llevada a cabo en octubre de 2008 en la zona de Ñirihuau alto, donde se conformó el Lof (comunidad) *Inkaial Walmapu Mew (Seguiremos defendiendo el territorio)*. Esta recuperación fue llevada a cabo un grupo de jóvenes mapuche residentes hasta ese momento en los barrios periféricos de la ciudad de Bariloche, los llamados barrios altos de la ciudad, que en los términos de Galafassi “...constituye un claro proceso de adquisición de identidad en jóvenes descendientes de mapuches que habiendo pasado buena parte de su vida en el medio urbano –con trabajos marginales o precarios en la mayoría de los casos– confluyen en organizaciones de reivindicación y re-construcción de su cultura originaria ...”(2012: 77-78).

lugar y le otorgan un fuerte aspecto identitario. Las paredes hablan de quienes ocupan y dan vida a este lugar.

En un intento de analizar el contenido de estas imágenes se comienza a ver la recurrencia de un lenguaje de lucha. Las palabras “resistencia”, “resistiendo”, “de pie”, “aún estamos vivos” (“*Petu Mogelein*”), “rekuperar” (sic), forman parte de una mirada particular de la lucha de la agrupación que se condice con una identidad forjada en la defensa de la propia cultura y en la resignificación de la mirada que históricamente propios y ajenos –mapuche y no-mapuche– solían tener sobre la pertenencia a un pueblo indígena. Las palabras en español se alternan con frases y expresiones en *mapuzungun*, lo cual evidentemente refuerza esta apreciación. (Imágenes 1, 2 y 3).



Imagen 1

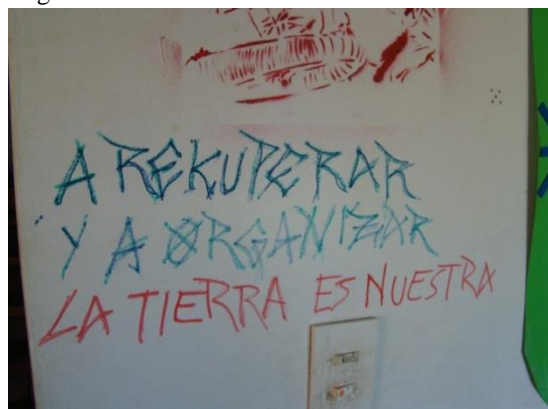


Imagen 2



Imagen 3

Al mismo tiempo se suceden imágenes –fotos, recortes periodísticos, dibujos hechos en estencil²²– que representan distintas situaciones y aspectos de la cosmovisión mapuche (Imagen 1). Se encuentran imágenes fotográficas de los talleres de platería y telar que se realizan allí (Imagen 4); dibujos infantiles, uno de ellos representando a un individuo joven con el rostro cubierto, un *trarilonko*,²³ y un diseño que representa el *Meli Witrán Mapu* (tierra de los cuatro lugares²⁴) en su mochila, en un escenario de montañas

²² El estencil (del inglés *stencil*) es una técnica artística de decoración en que una plantilla con un dibujo recortado es usada para aplicar pintura, lanzándola a través de dicho recorte, obteniéndose un dibujo con esa forma.

²³ Vincha tradicional, generalmente confeccionada en telar, utilizada en ocasiones como marcador identitario para distinguir alteridad étnica entre mapuche de no-mapuche (Briones, 1998).

²⁴ En la cosmovisión mapuche representa la división del territorio que se extiende a los cuatro puntos cardinales. Ver Golluscio (2006).

(Imagen 5). También pueden apreciarse dibujos de banderas mapuche, gráficos de personas tocando instrumentos musicales típicos, como la *trutruca*²⁵, algunas láminas sobre el uso de los grafemas en idioma *mapuzungun* y los principales instrumentos mapuche, entre otros. Asimismo se observa que el gráfico que representan el *meli witrán mapu* se repite en diversas representaciones, desde el dibujo infantil ya mencionado hasta en las láminas y carteles, destacándose una especie de cartelera hecha a mano que posee esta decoración para dividir el espacio en cuatro cuadrantes. También se destaca la presencia de una *trutruca* colgada de un parante del techo de la sala. (Imágenes 6, 7 y 8).



Imagen 4



Imagen 5

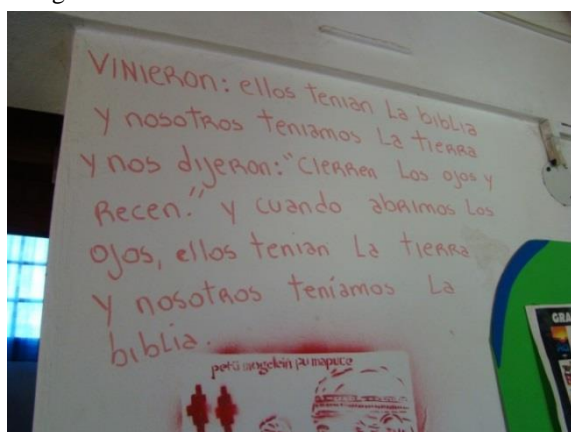


Imagen 6



Imagen 7

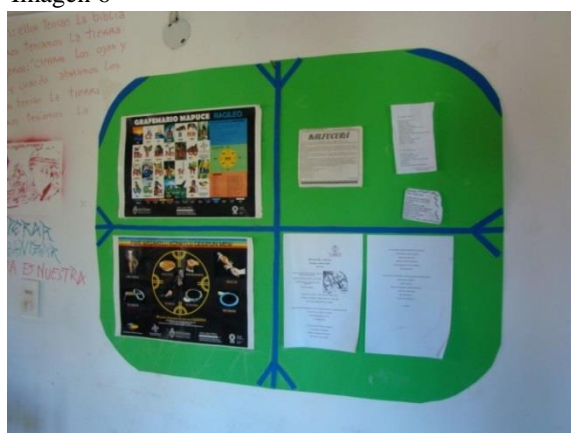


Imagen 8

²⁵ La *trutruca* es un instrumento de viento de grandes dimensiones –aproximadamente cuatro metros de largo– que se construye con caña colihue, tripa de caballo y un cuerno de vaca, principalmente. (Zucarelli et al., 1999).

Una nota aparte merece la modificación ortográfica que se evidencia en la escritura – fundamentalmente el reemplazo de la letra *c* por letra *k*– que se repite también en otros medios de difusión mapuche (como el *fanzine* que analizaré luego). Al respecto menciona Kropff (2004) que esta modificación responde en gran medida a la influencia de géneros e ideologías políticas con los que los jóvenes mapuche están o estuvieron fuertemente vinculados, como sería el género *heavy-punk*. En la actualidad podría decirse que esta marca estilística se ha ido difundiendo entre los sectores juveniles, independientemente de si los grupos pertenecen o se identifican con este género musical, como forma de expresar, precisamente, la diferencia, la subversión de un orden de las cosas –la correspondencia entre grafemas del alfabeto español y del alfabeto *mapuzungun*– una forma otra de significar, desde el momento mismo de la escritura.

Junto con las imágenes mencionadas me interesa contrastar algunos elementos del discurso oral, que tomaré principalmente de dos fuentes: por un lado, las declaraciones y comunicados extraídos de la página web del colectivo *Avkin Pivke Mapu*, un grupo conformado por jóvenes que se dedican a la comunicación (radial, gráfica, *on-line*), entre los cuales se encuentran algunos miembros de la *Ruka Mapuche*; y por otro lado, de entrevistas a miembros de misma agrupación.

En este sentido me interesa particularmente destacar dos hechos, que denotan un estilo de militancia, una forma de llevar a cabo la lucha que puede considerarse novedosa. Por un lado, la búsqueda constante de maneras concretas de recrear y aprehender aspectos de su cultura ancestral, que ellos, individual y colectivamente, no poseen o bien, han perdido. El interés por conocer y llevar a cabo trabajos de tejido y platería al estilo mapuche que ha presentado el colectivo de la *Ruka* responde a una búsqueda identitaria

“Siempre ponemos el acento en que recuperar la identidad, tiene que ver con un recuperar un todo. Hemos sido protagonistas no hace tanto tiempo de una recuperación territorial porque el eje de la cuestión mapuche es la temática territorial, pero recuperar la identidad también implica al idioma, el arte mapuche, la platería...” (PP, miembro de la *Ruka Mapuche*). Declaración extraída de *Avkin Pivke Mapu*.

El intento por volver a las fuentes culturales se da en un marco de respeto por su propia forma de ver y hacer las cosas, manteniendo su especificidad de jóvenes. En ambos casos han investigado, se han puesto a indagar acerca de cómo hacerlo y han conseguido encontrar personas que los guiaran en esas actividades, algunas de las cuales, no son mapuche, como se da en el caso del taller de platería²⁶ o en la construcción de una vivienda tradicional mapuche²⁷. La forma de aproximarse a este conocimiento implicó una búsqueda que no recurrió necesariamente a personas de la comunidad que poseyeran dichos saberes, sino que implicó una búsqueda hacia afuera del ámbito comunitario y los mayores, y así apelar a otro tipo de “expertos” que pudieran guiarlos. La capacidad de abrir esta búsqueda a la sociedad no-mapuche y vincularse con el otro cultural para esta tarea implica una forma de pensarse y pensar al otro desde la articulación y la posibilidad de intercambio, que si bien no es excluyente de los jóvenes, se presenta en estos jóvenes que poseen experiencias previas de militancia y organización por fuera de la lucha mapuche.

²⁶ Ver nota “*Bariloche: Mapuche desempolvan la tradición de la platería*”. En <http://www.avkinpivkemapu.com.ar>

²⁷ Ver nota “*Planean construir una ruka con materiales naturales*”, febrero de 2009. En <http://www.avkinpivkemapu.com.ar>

Por supuesto, que no se trata de cualquier otro, ni del otro declarado “enemigo”, el *winka* en sentido amplio que aparece en el discurso de la misma agrupación²⁸. Cuando se produce la recuperación territorial en la zona de Ñirihuau mencionada precedentemente, las declaraciones públicas apuntan a distinguir entre los “otros cercanos” –por ejemplo los no-mapuche “solidarios” que son invitados a participar en un momento del *trawun*²⁹ que se llevará a cabo– y los “otros enemigos”.

...Desde Territorio MapuChe Recuperado de las perversas manos de los *winka* usurpadores a través del estado argentino y su institución Parques Nacionales...

...Las Petroleras, como todos los demás intereses del *winka*...

...Fuera *Winka* Usurpadores de Nuestro Territorio, ante cada Despojo
Reconstruiremos Resistencia...³⁰

Y precisamente la recuperación territorial llevada a cabo en Ñirihuau arriba es el otro aspecto que me parece relevante comentar. Allí un grupo de mapuche referenciados en algunos miembros de la *Ruka Mapuche*, de la agrupación *MapuChe Autónomos e Independientes*³¹ y otros sin pertenencia a ningún colectivo, decidieron darse una organización comunitaria constituyendo el *lof* (comunidad) *Inkaial WalMapu Meu* y reclamando para sí un sector de 50.000 hectáreas pertenecientes a la jurisdicción de Parques Nacionales. Estas tierras no tenían relación directa con los territorios de las familias de quienes conforman la comunidad, ya que por distintas razones, los miembros de la comunidad o bien habían perdido esa referencia por haber sido “corridos de muchos lugares”, o bien los territorios familiares no estaban en condiciones de ser recuperados. El propósito era recuperar lo que en sus propios términos consideran “tierra apta y suficiente” para el desarrollo de la vida comunitaria, tal como se expresa en distintos *corpus* legales³².

Esta recuperación territorial posee varios hechos destacables, por un lado, es llevada a cabo por una comunidad conformada *ad hoc* por jóvenes y sus familias –que no forman parte de un grupo familiar mayor, ni poseen experiencia previa de vida comunitaria– a partir de su práctica de militancia compartida. Como resultado de esta experiencia han entendido que tienen derecho legítimo y legal a recuperar más no sea una parte de su territorio ancestral, sin que sea determinante el tener un registro –escrito (a través de documentos públicos) u oral (a través de testimonios)– de ocupación anterior del territorio en cuestión. Basados en argumentos legales de amplio reconocimiento a nivel internacional y también en las leyes de la provincia en la cual residen, los integrantes del *lof* dieron forma a su necesidad de avanzar en el afianzamiento de su identidad, para lo cual el anclaje territorial se constituye en una exigencia imperante.

Desde hace muchos años hemos intentado trabajar en la ciudad asumiendo
Nuestra Identidad MapuChe y el compromiso que ella requiere (..) Durante ese

²⁸ El término *winka* o *wigka* significa literalmente “hombre blanco (Golluscio, 2006), pero señala Kropff al respecto que “*wigka* en algunos casos refiere al no mapuche, pero en el caso de los usos de los jóvenes, en general, refiere a cierto tipo de no mapuche: el enemigo. Existe una categoría de amigos no mapuche que no son considerados *wigka*. Incluso *wigka* se utiliza también para designar al sistema o a ciertas ideologías más que a personas físicas.” (2004: 122).

²⁹ *Trawun* (reuniones amplias) o Parlamento son encuentros comunitarios.

³⁰ Comunicado Público, *Lof Inkaial WalMapu Meu*, 12 de octubre de 2008.

³¹ Para una caracterización de esta agrupación, ver Kropff (2008).

³² Por ejemplo, la ley provincial de Río Negro N° 2287, que expresa esto en los artículos 15 y siguientes. También se menciona en el texto del Convenio 169 de la OIT, incorporado a la Constitución Nacional Argentina con estatus superior a las leyes de la nación.

tiempo hemos intentado llevar adelante la Recuperación del *MapuCheZungun*, hemos trabajado en el Territorio, hemos sido parte de diferentes procesos de Recuperación y Defensa Territorial, nos hemos movilizado y denunciado, hemos recorrido y trabajado en las Comunidades, intentando aportar en la Reconstrucción de Nuestro Pueblo. Hoy entendemos que es necesario un nuevo paso y esto comienza por Recuperar la forma ancestral de Organización de Nuestro Pueblo: el *LofChe*. Es por esto que hemos decidido conformarnos como un Lof “Inkaial WalMapu Meu” (Comunicado del Lof Inkaial WalMapu Meu, 30 de septiembre de 2008).

Esto se condice con la referencia permanente al territorio que ya encontrábamos en los gráficos y textos de las paredes de la *Ruka*

Vinieron: ellos tenían la biblia y nosotros teníamos la tierra. Y nos dijeron: “cierren los ojos y recen.” Y cuando abrimos los ojos, ellos tenían la tierra y nosotros teníamos la biblia...

A recuperar y a organizar, la tierra es nuestra...

El territorio es una parte identitaria constitutiva de la etnicidad mapuche y como tal es central en todo proceso de lucha, tanto entre las familias y *lofches* con larga trayectoria de lucha, como en los procesos recientes de conformación comunitaria y recuperación territorial.

Nuestra Continuidad y Desarrollo como Pueblo dependen de la Recuperación Del Territorio y Nuestra forma de Vida MapuChe en él. Hoy tenemos la Alegría nuevamente como nuestros Antiguos de Trabajar, Sembrar, Hacer Nuestro Nguellipun, y proyectarnos de manera propia y diferente. (Comunicado del Lof Inkaial WalMapu Meu, 12 de octubre de 2008).

Debemos seguir Recuperando Nuestra Forma de Organizarnos, Nuestro Duam, Nuestra Espiritualidad, Nuestras Autoridades Originarias, Nuestro Territorio, cada MapuChe debe entender que solo se es en la Identidad y esta Identidad requiere de un cambio profundo para descolonizarnos en todos los sentidos, espiritual, mental, social, territorial, políticamente. (Comunicado del Lof Inkaial WalMapu Meu, 30 de septiembre de 2008).

El caso paradójico es el de los mapuche que habitan en las ciudades, cuyo arraigo con un territorio rural concreto –que pertenecía ancestralmente o aun pertenece a la propia familia– no siempre es posible. Quienes han tenido que migrar forzosamente a las ciudades muchas veces han perdido el rastro de la ubicación exacta de donde se encontraban territorialmente sus familias. Muchos jóvenes mapuche son a veces segunda o tercera generación de descendientes de mapuche que habitaban en el campo, por lo que para ellos la vivencia del territorio ancestral es lejana, y a veces, hasta algo utópica. Sin embargo el caso del *Lof Inkaial WalMapu Meu* permite apreciar una experiencia novedosa en tanto posibilidad de recuperar un territorio que no es concretamente el de los antepasados, pero que en su extensión pertenecía al pueblo mapuche como colectivo, antes de la expansión de las fronteras internas de la nación durante el siglo XIX³³ (Delrio, 2005).

³³ El *lof Inkaial WalMapu Meu* no pudo continuar la recuperación del Ñirihuau por generarse un conflicto interno con otra comunidad mapuche, el *lof Wenu Ñirihuau*, que reclamaba el mismo territorio. Esta disputa fue resuelta de común acuerdo entre ambas comunidades a favor de la segunda. Véase, por ejemplo, el artículo “Ñirihuau Arriba: Comunidades Mapuche destraban conflicto y continúa el proceso de recuperación”, en <http://www.avkinpivkepapu.com.ar>

4.3.2 El caso de la Campaña de Autoafirmación Mapuche Wefkvletuyiñ (Mapurbe)

4.3.2.1 MapUrbe`zine, la identidad desde la mirada joven

El colectivo *Mapurbe* posee un perfil diferente al de la *Ruka*, en tanto su principal área de interés es la cultural. Según su propio relato contenido en el número 3 del *fanzone MapUrbe`zine*, su origen se remonta a un encuentro realizado en 2002, donde participantes del campo y la ciudad y de distintos lugares de la Patagonia, aun mapuche provenientes de Chile, se prepusieron llevar a cabo una campaña de autoafirmación de la identidad mapuche, considerando la necesidad de revertir los años de discriminación y negación. Esta iniciativa se origina a partir del Censo Nacional de Población y Vivienda del 2001, en el cual se incluiría una pregunta acerca de la pertenencia étnica. Ante esta situación, lo primero que surgió fue la necesidad de hacer campaña para evitar una subestimación del número de indígenas a raíz de la historia de opresión e invisibilización a la cual habían sido sometidos. De esta primera instancia organizativa surge la inquietud de seguir adelante con la propuesta de la recuperación identitaria, y allí comienzan los primeros pasos de *Mapurbe* como colectivo.

En esta ocasión me centraré en analizar algunos textos e imágenes seleccionados de *MapUrbe`zine*, por un lado, y del texto y la puesta en escena de una de las obras de teatro –*Pewma*– que ha llevado a cabo el grupo de teatro mapuche *El Katango*. Ambas experiencias forman parte del mismo colectivo y se inscriben en una mirada de la etnicidad mapuche desde la juventud que reside en las ciudades, dirigida también especialmente a este sector de la población.

Al tomar por primera vez algunos de los ejemplares de *MapUrbe`zine* llaman la atención las imágenes de dibujos que acompañan muchas de sus ediciones, en algunos casos desde las tapas. En particular se observan representaciones de rostros de hombres –significativamente sólo hombres–, algunos de los cuales expresan un grito o una desgarradora expresión de dolor (Imágenes 9 y 10); otros un semblante de calma y meditación (Imagen 11).

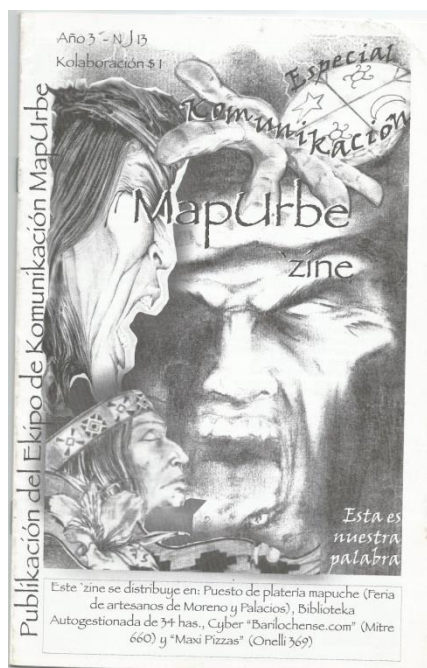


Imagen 9

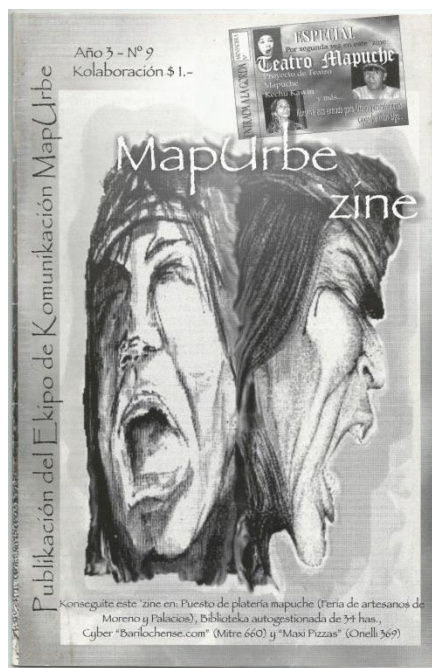


Imagen 10

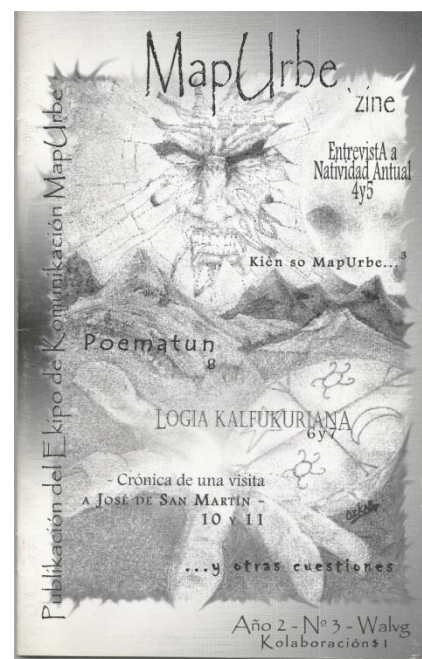


Imagen 11

Los rostros se enmarcan en elementos significativos para la cultura mapuche, como el ya mencionado diseño que representa el *Meli Witran Mapu*, o elementos de la naturaleza (flores, montañas) y en algunos casos utilizan vestimenta tradicional, como el *trarilonko*. Las fisonomías representadas denotan en forma unívoca pertenencia al pueblo mapuche, dado sus rasgos fisionómicos y los elementos que acompañan.

Sin embargo, no todas las imágenes son de este tipo, destacándose las encontradas al interior del número 3 del *fanzine* (Imágenes 12 y 13). Allí encontramos dos dibujos que también están representando a individuos mapuche, pero la significación es bastante diferente. En el primer caso se ven rostros aguerridos, serios y desafiantes, sus líneas marcadas recortan una expresión guerrera y hasta diabólica. Sus ojos rasgados contribuyen a dar un aspecto temerario y cruel. En la siguiente imagen puede apreciarse un guerrero de cuerpo entero, con el torso desnudo y utilizando el tradicional *trarilonko*. Su rostro es similar a los anteriores y su expresión, con los puños en alto en señal de fuerza y/o victoria, aporta dramatismo al conjunto del dibujo.

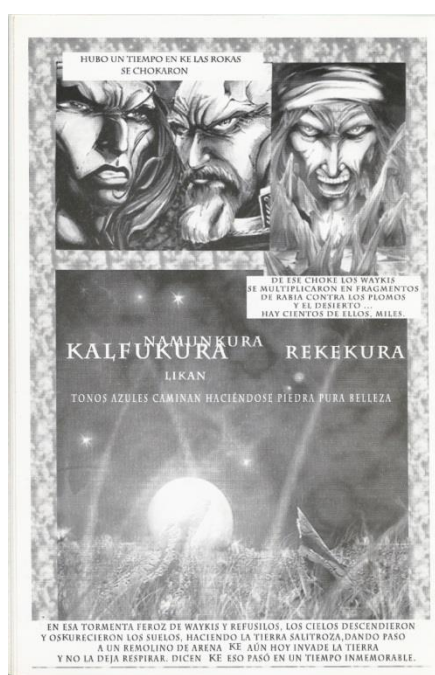


Imagen 12

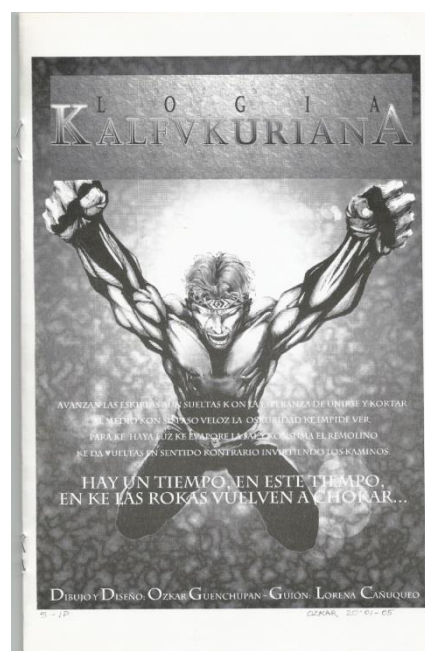


Imagen 13

Las imágenes descriptas hasta aquí son interesantes en el contexto de esta publicación – *MapUrbe`zine*– en tanto nos muestran una forma de representar al individuo mapuche que no es usual. La mayoría de las escenas nos acercan un dibujo de hombres jóvenes y saludables, en actitud desafiante, lejos del estereotipo del indígena vencido, doblegado por el “blanco”, que la historiografía oficial ha masificado³⁴. La significación de estas escenas se condice con el estilo que presenta el *fanzine*, que mantiene un lenguaje juvenil y coloquial, con expresiones de uso corriente entre los jóvenes

¿Qué joraca somos? (Núm. 3)

También aprovechamos para saludar a todo@s l@s ke estuvieron y colaboraron con el Ekipo en diferentes trabajos. Komo son hart@s no l@s nombramos, pero se pasaron. (Núm. 13)

³⁴ Véase al respecto el interesante aporte de Delrio (2010) que problematiza la construcción del imaginario acerca de los “indios vencidos” que predomina en la historiografía argentina.

En este número le vamos a dar masa al tema del ar-te-atro mapuche. Pa que veaí y te intirí que es lo que hay detrás de escena trajimos a estas paginetas dos propuestas... (Núm. 9)

Muchas veces los ke andamos viendo ké onda nuestra identidad, si somos o no mapuche, ké significa ser mapuche, nos enkontramos kon varias barreras. Primero prejuicios propio y ajenos, luego los requisitos ke hay ke kumplir dentro de la selekta medida del mapuchómetro: si tenemos kara o no, si tenemos apellido o no... (Núm. 10).

También la poesía es una forma en que se expresan en estas páginas los jóvenes mapuche, comenzando por las de David Aníñir Guilitraro, un poeta mapuche de Cerro Navia (Santiago de Chile) muy reconocido entre su pueblo³⁵.

Somos mapuche de hormigón
debajo del asfalto duerme nuestra madre
explotada por un cabrón.
Nacimos en la miedópolis por culpa del buitre cantor
(..)
Somos hijos de lavanderas, panaderos, feriantes y ambulantes
somos de los que quedamos en pocas partes.
(..)
Somos hijos de los hijos de los hijos
somos los nietos de Lautaro tomando la micro
para servirle a los ricos.
(Fragmento de *Mapurbe*, de David Aníñir. Núm. 3)

Ciberlautaro cabalgas en este tiempo Tecno-Metal
Tu caballo trota en la red
Las riendas son un cable a tierra
Que te permiten avanzar
Como un werkén electróniko
De corazón elect -trizado

Lautaro
Montado sobre este peludo sistema
(..)
Neo Lautaro
Peñi pasajero de este viaje
Cachaste que hay vida después de la muerte
Y muerte después de la vida
(Fragmento de *Lautaro*, de David Aníñir. Núm. 14. Ver Imagen 14)

Necesariamente desintegrado
Átomos
Células
Polvillos sin espacio
Cayendo al precipicio de las formas y el orden

³⁵ Para una selección de poemas de este autor véase: <http://meli.mapuches.org/spip.php?article30>. En el anteriormente citado trabajo de Frontera (2008) se analizan algunos de los poemas de este autor en su vinculación con las expresiones de comunicación de los mapuche que viven en la ciudad de Santiago de Chile.

Dada su procedencia urbana, este poeta ha plasmado en su trabajo la experiencia de la vida en el desarraigo, la posibilidad de pensarse desde un espacio ajeno y a la vez cotidiano, que imprime una identidad particular, deseada o no. Los fragmentos seleccionados aquí por su significatividad y elocuencia tematizan la violencia simbólica que recae sobre la vida de los mapuche obligados a adaptarse y vivir como un otro cultural en un espacio social foráneo.

En la primera cita seleccionada se plasma la vivencia de los *wariache*, mapuche urbanos (Hernández, 2003), que desde un lugar de resignificación identitaria levantan la bandera de la procedencia étnica como estandarte de lucha. Es demostrativo el pasaje de una identidad vergonzante –que muchas veces encontraba en los trabajos precarios y de baja calificación o en la necesidad de ocultar la etnicidad por estigmatizante, su máxima expresión– al reconocimiento del valor intrínseco de la propia cultura, y sobre todo, el reconocimiento de la valentía que implica reivindicar como propios los fracasos, las luchas perdidas o la subordinación.

El segundo fragmento está dedicado a Lautaro (*toki Leftrarú*) un emblema de la lucha y la resistencia mapuche en los primeros años de la conquista española (Calbucura et al., 2010). Esta poesía tiene una enorme riqueza en tanto expresa un sincretismo impensado entre el guerrero y la ciber-cultura que atraviesa a los jóvenes de hoy. El texto transcrito es explícito en ubicar a Lautaro en el contexto de las formas de comunicación propias de los jóvenes, imbricándolos de manera aproblemática y natural. Un ejercicio de resignificación que elige ignorar el salto temporal para situar al héroe en el presente, pero actualizado, un arquetipo convertido en mito que se actualiza y cobra significado en el contexto de otra lucha (y la misma). En este sentido el mito se proyecta y ya no es sólo memoria, es también proyecto³⁶. Acompañando al texto aparece una imagen: un rostro aguerrido, frío y ensimismado, una mirada que no claudica (Imagen 14). Ambos elementos contribuyen a generar una idea de resistencia que se condice con el tono que el *fanzine* mantiene en todas sus secciones y notas.

Finalmente el tercer fragmento de David Aníñir seleccionado sitúa la problemática del joven mapuche, un individuo muchas veces fragmentado, *un átomo, una célula*, como metáforas de la diáspora que atraviesa al pueblo. Este texto, y el poema en su totalidad, no poseen el mensaje esperanzador de los anteriores, pero es interesante en su forma de caracterizar al sujeto joven, quizás en un momento distinto al de la reivindicación y la lucha. Quizás en el momento de la desesperanza que siempre acecha.

Como continuidad a lo anterior y en esa misma línea es interesante la poesía que cito a continuación

(..)
lejos de mapulandia street
donde mis chicas andan esquivando charcos
yo pateo piedritas en un barrio donde la gente paga
un vagón de guita para no tener que mirar por arriba del
hombro
cuando anda la noche
y a mi me da tortícolis de tanto no-mirar
(..)
yo ando coleccionando chanchos voladores a pilas

³⁶ Para una profundización de las categorías de mito, memoria, proyecto y arquetipo en los términos filosóficos mencionados, véase Dri (2003).

que mueven las alas
mientras espero que la nieve lo cubra todo
para poder marcar con mis borcegos de la onelli
la cuadra fancy de Carlton St. que me lleva al metro

debajo de la tierra
al mundo de las ratas
que nunca probaron la basura
de mapulandia st.
(Fragmento de *St.*, de LK, Núm. 14).

Estos versos poseen un lenguaje similar a los anteriores y están situados en la ciudad donde se edita el *fanzine*, Bariloche, mencionando algunos elementos que son significativos para cualquier barilocheño (la “onelli”, por ejemplo, que es la calle que “sube” hacia la zona de “el alto” de Bariloche, los barrios de sectores populares, de allí la referencia a mirar hacia arriba³⁷). Me parece interesante este poema porque la situación de estigmatización que se produce en la mencionada ciudad vinculada con el lugar en que viven los mapuche, “el alto”, forma parte recurrente del discurso identitario juvenil, reivindicando su procedencia como el lugar donde fueron arrinconados y desde donde se levantan para interpelar al *winka* opresor.

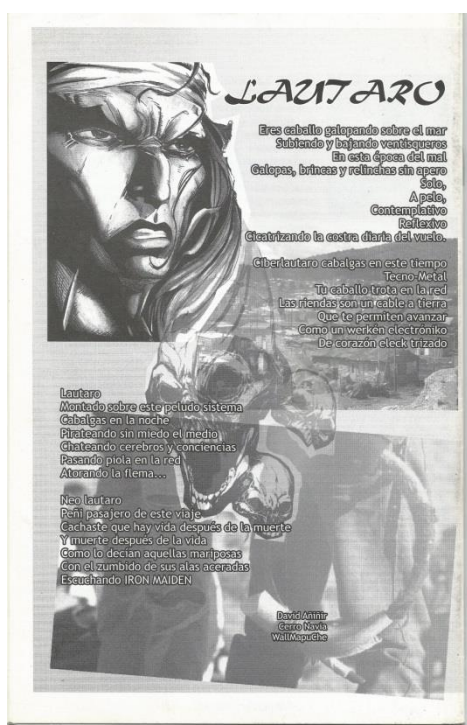


Imagen 14

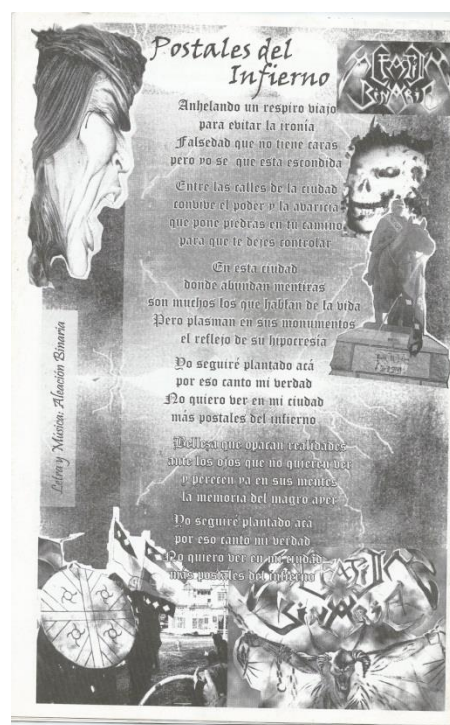


Imagen 15

He seleccionado y comentado los anteriores poemas de David Aniñir y este último de L.K. publicados en el *fanzine*, porque considero que poseen la cualidad de constituirse a

³⁷ Al respecto véanse por ejemplo los trabajos de Fuentes y Núñez (2007); Fuentes y Núñez (2008) y Agüero (2012), que tratan acerca de la constitución de estos barrios —entre otros, los barrios *El Frutillar*, *Pilar 1* y *Pilar 2*, *34 Hectáreas*, *400 Viviendas*, *Cooperativa 258*— su constitución social, su identidad y la vinculación con la etnicidad mapuche.

la vez en un acto subversivo y performativo, esto último en el sentido dado por Butler³⁸. Esta autora utiliza la figura lingüística de la performatividad³⁹ para expresar la idea de que aquel que habla, el enunciador, se construye en el mismo acto de habla, se produce en y a través de, el acto discursivo o agencial. A mi entender el contenido y el lenguaje utilizados en los poemas tiene un carácter subversivo porque produce un giro extraordinario en la idea de la identidad mapuche que los mismos sujetos poseen. Es decir, la identidad subordinada que fuera plasmada por el discurso de los vencedores de la conquista y paralelamente incorporada por el pueblo indígena, aparece aquí absolutamente modificada y situada en un lugar valioso, el de la resistencia y la dignidad de la lucha. Estas acciones discursivas –los poemas– construyen un sujeto heroico que surge de entre las ruinas de un pasado de oprobio, pero que ya no se encuentra allí. La performatividad está presente en la enunciación misma, dando una nueva significatividad a la identidad mapuche en general, y a los jóvenes en particular, en ese acto fundacional de “hacerse cargo” del pasado vergonzoso, ya no ocultarlo ni negarlo, sino reivindicarlo desde otro lugar.

La última poesía que quiero analizar aquí tiene una impronta distinta y considero relevante mencionarla por dos razones, por un lado, para marcar las diferencias con las anteriores, y por el otro, para llevar a la reflexión la relación de todas ellas con sus autores y sus pertenencias organizacionales.

Yo vengo desde muy lejos,
desde muy lejos en el tiempo
pero siempre estuve aquí
hijo soy de este suelo.

Tal vez usted no me hay visto
por ser mi rostro moreno
o pensó que era una sombra
porque guardaba silencio
o creyó a los que decían
“el indígena se ha muerto”.

Soy el que en las cordilleras
ando con lluvia o con viento.
En las agrestes mesetas
entre espinas y pedrero.
Sobre las grandes llanuras
salitral, sol y desierto.

En los barrios más humildes
de ciudades y de pueblos,
muchas veces sin tener
un lugar pa’ hacerme un techo.

En el campo me han de ver
trabajando de puestero.
O simplemente de peón
de los grandes estancieros.

³⁸ Butler, Judith (1995) *Gender Trouble. Feminism and the subversion of identity*. London: Routledge. Citado por Briones (2007).

³⁹ En términos lingüísticos los enunciados performativos fueron propuestos por John Austin en su obra *Cómo hacer cosas con palabras*, y son aquellos que realizan un acto en el mismo momento de ser expresados y por el hecho mismo de ser expresados.

Sin olvidar que esas tierras
que dicen que son sus dueños
tierras son de mis abuelos
y son mías por derecho.
Soy el que las trabaja,
además de heredero (..)
(Fragmento de *Milonga*, de Chacho Liempe, Núm. 12)

Este escrito pertenece a Chacho Liempe, uno de los principales referentes de la organización mapuche *Consejo Asesor Indígena* (CAI), de más de 30 años de trayectoria en la provincia de Río Negro⁴⁰. Como decía anteriormente, quiero destacar su lenguaje diverso respecto de las primeras poesías y su contenido, también algo dispar. Respecto del lenguaje se percibe un uso formal del mismo, sin la utilización de modismos extranjeros y prácticamente sin palabras del uso coloquial. Se recurre a un estilo cuidado y formal en las formas. Por otro lado se destaca el uso de términos vinculados al campo, al medio rural: *espinas, pedrero, suelo, cordillera, llanura, desierto...* Expresiones asociables tradicionalmente a lo indígena como pertenencia y lugar de procedencia, y muy distintas a los escenarios que plantean los anteriores poemas. Podría asociarse el lenguaje moderno, salpicado de términos extranjeros o propios de la ciber-cultura con las poesías de los jóvenes que presenté. Jóvenes cuya procedencia y temática coincidentemente son las ciudades y el desenvolvimiento de los mapuche en ese medio. En el caso de este último ejemplo de poesía, el autor se refiere a un medio que le es habitual, el campo, y no porque no reconozca la existencia de la población mapuche de las ciudades (*En los barrios más humildes / de ciudades y de pueblos*), sino porque su identidad –individual y colectiva– se ha constituido allí, y es quizás la forma más familiar de representar la etnicidad para él.

Es destacable que los versos de Liempe, junto con otros tantos escritos, relatos, frases y alusiones de personas mayores del pueblo mapuche, aparezcan reflejados en el *fanzine*. Si bien es una publicación de jóvenes y para jóvenes, se puede intuir la intención de rescatar los saberes, las enseñanzas, las anécdotas de los mayores como forma de no perder su vinculación más íntima con la cultura mapuche, al tiempo que se respeta el conocimiento adquirido por los mismos, que es un rasgo propio de su cultura.

En esta misma sintonía se referencia un relato breve que aporta más elementos para el análisis.

Hay una forma de insulto que busca descalificarnos llamándonos brutos: se nos dice que somos redondos.

Cuentan que uno de los primeros encuentros con el winka, allá por 1600, se encontraron un español y un *werken*. Ninguno de los dos conocía el idioma del otro, por lo tanto se comunicaban con gestos. El winka entre todas las preguntas que hizo buscó conocer la forma de organizarse de nuestro pueblo. Después de varios intentos frustrados intentó explicar la forma de organización de su pueblo. Para esto dibujó en la tierra una pirámide y detalló cuidadosamente cómo eran las relaciones de poder, quiénes y cuántos estaban arriba y quiénes y cuántos estaban abajo. Adivinen quien mandaba. Entonces nuestro *werken* comenzó a dibujar un círculo en la tierra para explicar cómo nos organizábamos nosotros. El winka al observar el círculo preguntó: ¿y ahí quién manda? El winka no entendió y hasta hoy se sigue preguntando de qué se trata esta forma de organización, pero igual ignorante, descalificador, difundió esto como insulto. (Núm. 11).

⁴⁰ Véase Gutiérrez (2001) sobre los orígenes y la historia de esta emblemática organización.

Este cuento, citado en el contexto de un relato en el que se reflexiona sobre la noción de pueblo y su interpretación en el marco de la realidad que le toca vivir a los indígenas en la actualidad –urbanización, marginación, pérdida parcial o total de aspectos como el lenguaje, las costumbres, la religión, estos últimos, diacríticos fuertemente asociados con la etnicidad– parece querer reforzar una imagen de identidad basada en lo ancestral, en la organización que siempre se dio el pueblo mapuche a sí mismo. Este relato contrasta con la publicación de la letra de un tema del grupo “Aleación Binaria”, una banda de *heavy-metal* formada en Bariloche, del cual extraigo el siguiente fragmento

En esta ciudad
donde abundan mentiras
son muchos los que hablan de la vida
pero plasman en sus monumentos
el reflejo de la hipocresía.

(Fragmento de Postales del Infierno, letra y música: Aleación Binaria. Núm. 13.
Imagen 15)

Este texto es significativo en tanto hace alusión a los “monumentos que reflejan la hipocresía”, y cuesta no pensar que se refiere al monumento ecuestre en honor al Gral. Julio A. Roca en particular, más allá de otros tantos ejemplos de calles, estatuas, instituciones, accidentes geográficos, ciudades que han recibido los nombres de los “héroes de la conquista del Desierto”, con la violencia simbólica que eso implica⁴¹. Este grupo de música conjuga la protesta social y la sensibilidad por aquello que los rodea, “...las injusticias, mentiras y la mala leche de la sociedad...” (Núm. 13), con un género musical foráneo, no relacionado en principio con la etnicidad mapuche, como es el *metal*. El lenguaje y la imagen gráfica (Imagen 15) que *Aleación Binaria* pone en escena implica una forma de expresarse propia del espacio urbano, que es significativa para este grupo de jóvenes y sus seguidores, que se han formado en un ambiente lejano a su identidad étnica. Sin embargo es notable la forma armoniosa en que ambas especificidades –lo mapuche y el *heavy-metal*– se combinan y producen sentido. La imagen gráfica de una calavera, el nombre del grupo en letras góticas y una figura diabólica no parecen contrastar con el *kultrum*⁴², el rostro indígena y las banderas mapuche, presentes en la contratapa del *fanzine* en cuestión. Probablemente sea un signo de las tantas formas otras de expresar un discurso étnico en el contexto de este siglo XXI que despunta.

4.3.2.2 Pewma: *el teatro como lenguaje*

Finalmente en este espacio me dedicaré a examinar la obra de teatro mencionada –*Pewma*– escrita, dirigida, y algunas veces también interpretada, por Miriam Álvarez, quien pertenece al grupo de teatro *El Katango*, que también forma parte de la *Campaña de Autoafirmación Mapuche Wefkvletuyiñ (Mapurbe)*. Este grupo se conformó en 2007, pero sus antecedentes se remontan a 2001, en el contexto de surgimiento de *Mapurbe* (Kropff, 2010). Esta obra es la tercera que presenta este colectivo de teatro, luego de *Kay Kay* y *Xeg Xeg* y *Tayiñ Kuify Kvpan* (nuestra vieja antigua ascendencia), ambas

⁴¹ Menciónese al respecto el trabajo de militancia que lleva a cabo Osvaldo Bayer para generar conciencia social acerca de esto y cambiar los nombres de los lugares públicos que homenajean a “héroes” de la Conquista del Desierto (Bayer, 2010).

⁴² El *kultrum*, *cultrum* o *kultrug* es un instrumento musical de percusión utilizado en el ceremonial mapuche, principalmente por el /la machi (chamán, curandero/a). Se realiza con madera ahuecada a la que se le agrega posteriormente un parche de cuero.

surgidas de los debates y discusiones que se dieron en el grupo respecto de la identidad mapuche y resurgimiento de la lucha por el reconocimiento.

La obra *Pewma* surge de la observación de los jóvenes acerca de la importancia de los sueños en sus familias y la costumbre de prestarles atención como elemento de transmisión de enseñanzas⁴³. Basado en el testimonio de sueños de diferentes personas y en relatos presentes en la obra de Delrio (2005), el texto propone acercarse a la experiencia de dos mujeres mapuche que comparten la cotidianeidad de la vida en la ciudad, pero no dejan de recordar y referenciar el pasado de libertad su pueblo (Álvarez, 2010). Extraigo aquí algunos de los fragmentos más significativos del diálogo que mantienen.

Carmen: Anoche soñé que estaba encerrada dentro de un árbol.

Laureana: Que gritaba pero nadie podía escucharme.

Carmen: Mi mamá estaba y hacía rogativa. Yo no conozco a mi mamá pero sabía, sentía que ella, afuera, en algún lado, estaba haciendo rogativa. Eso debe ser malo.

Laureana: No, malo no. Es triste nomás.

Carmen: Hicimos bien en irnos.

Laureana: Aunque siempre estemos. Nos fuimos.

Carmen: (Entrando a la casa de Laureana) ¿Te acordás del puente?

Laureana: (Comienza a doblar las sábanas con Carmen) ¿Y de los manzanos?

Carmen: Y de los malos tiempos.

Laureana: A la rastra nos sacaron.

Carmen: Pero si todo se iba a venir abajo igual.

Laureana: No sé. Tuvimos que correr.

Este primer fragmento refiere al dolor por la expulsión, la pérdida de las referencias del pasado y los recuerdos de los buenos tiempos. Con algunas frases ambiguas con respecto al sentimiento que les genera su situación (“hicimos bien en irnos”; “igual todo se iba venir abajo”), se puede reconocer la añoranza por lo primordial, expresado en lo simple, *los manzanos*, *el puente*. Y terminan esta escena:

Carmen: Habría que ir un día. Por ahí están todos.

Laureana: Enterrados están.

Carmen: Pero están.

Estas breves líneas expresan la importancia del *estar* en relación con el ser. Se es porque se está, aun hoy, allí, a través de la presencia de los muertos que allí yacen y de los vivos que los recuerdan.

En la siguiente escena las mujeres recuerdan un momento alegre, cuando cocinaban *para tantos*, y también rememoran la cotidianeidad de ese compartir.

Carmen: ¿Te acordás cuando hacíamos empanadas para tantos? Se necesitaba mucha harina.

Laureana: 200 tazas de harina, 11 kg. De carne y 50 cebollas.

(..)

Laureana: Pero todos venían a ayudar y todos llorábamos. Parecía que se aprovechaba a sacar las penas de años.

Carmen: Y todos nos poníamos al tanto de las novedades, los nacimientos, las muertes, las enfermedades.

⁴³ “El *pewma* es un tipo de sueño que permite reconstruir aquello que sólo llega en fragmentos, como símbolos, personas y lugares. El *pewma* es una forma de transmisión de conocimiento (..) el contenido que el *pewma* trae del tiempo onírico (..) enfrenta a su soñador con recuerdos significativos que lo tienen atrapado. En definitiva es un disparador que moviliza a indagar en el pasado y a encontrar nuevos modos de narrarlo que se vuelven significativos en el proceso histórico de la gente mapuche en la actualidad” (Pérez, 2010: 38-39).

(..)

Laureana: Pero todos se ponían tristes porque se acordaban de cosas feas.

Carmen: Que cuando le tiraron la casa abajo.

Laureana: Que mi tía me contó que con perros la corrían pero no la agarraron.

Carmen: Que mi abuelo dice que lo llevaron a otra ciudad, con otra familia, que él no hablaba castellano y le pegaban.

Esta selección de fragmentos intenta evidenciar una forma de concebir la identidad mapuche juvenil que rescata y resignifica los elementos del pasado que *tienen sentido* para el colectivo. Las ambigüedades presentes en la obra, el constante ir y venir en el tiempo del relato, por ejemplo, no sólo expresa una forma narrativa particular, que es la del sueño –y sus inconsistencias típicas– sino que también manifiesta las tensiones de una identidad que lucha contra un aparente pasado vergonzante y lo transforma en instancia liberadora, en resistencia. La obra utiliza la figura de los sueños –*pewma*–, forma tradicional en la transición de conocimientos y memoria, y les confiere una impronta renovadora al expresarlos en un formato atípico para este sujeto colectivo como es el lenguaje teatral. La creación y puesta en escena de la obra y la forma en que fue presentada en distintas comunidades mapuche⁴⁴ hablan de la intencionalidad de llamar al debate sobre estos aspectos de la identidad que *Mapurbe* considera constitutivas de la lucha por los derechos, de allí su importancia como discurso y acción, que rescato en este análisis.

4.4 Pensando la identidad mapuche desde la cultura juvenil

Las expresiones gráficas y discursivas analizadas en este apartado fueron mostrando un escenario de aparente convivencia pacífica de elementos nuevos y viejos, de formas y lenguajes variados para expresar la identidad étnica, cuyo aspecto en común es provenir de y estar dirigidos a, los jóvenes del pueblo mapuche. En este recorrido fui destacando atributos de evidente novedad en relación a los lenguajes utilizados –el teatro, el *fanzine*, las canciones heavy-metal– porque considero que todos estos son aportes que no se vivencian como extraños para los colectivos juveniles, por el contrario, son propios y han sido apropiados, producto de sus largas trayectorias de vida en espacios sociales ajenos a la comunidad rural de antaño que los referenciaba tradicionalmente. Y cito en extenso el texto de una reflexión que se publica en *MapUrbe`zine*

Desde la mirada el estado argentino los indios están todos “asimilados”, viven en el campo, tienen tal color de piel, hablan su “lengua” y conservan sus “costumbres”. Para algunos indígenas la gente urbana es la más perdida de todos, porque se entiende que la migración a la ciudad significa pérdida de la identidad y la cultura. Los jóvenes wariache somos herederos de un proceso de desarraigo de los territorios y desmembramiento de las familias y comunidades. (..) Sin embargo hoy muchos jóvenes mapuche desde las ciudades firmamos o, por lo menos, nos preguntamos por nuestra identidad pero nos topamos con estos discursos que lo que consiguen es que muchos de nosotros digamos: si es así, entonces yo no puedo ser o soy sólo descendiente, porque ¿cuántos de nosotros vivimos y actuamos como dicen los discursos oficiales que debemos hacerlo? (Núm. 10)

⁴⁴ El trabajo de Cañuqueo (2010) relata algunas de las experiencias de representación de la obra en distintos parajes de la provincia de Río Negro durante 2008, las cuales resultan interesantes para examinar la recepción que tuvieron en distintos ámbitos mapuche, rurales y urbanos.

Esta nota del *fanzine* apunta a focalizar en la verdadera problemática de la identidad juvenil mapuche urbana en la actualidad: qué se entiende por mapuche, quién es mapuche y quién no lo es, qué signos o marcadores externos presentan quienes se dicen mapuche. Probablemente, como señala Kropff el objetivo de toda la problematización y de la búsqueda misma “...no es dar respuesta sino instalar preguntas: ¿Qué es ser mapuche? ¿Qué significa ser mapuche hoy?” (2010: 24), preguntas aparentemente simples, pero que encierran toda la riqueza y la complejidad multidimensional del debate por la identidad étnica hoy en día.

5. Repertorio de acciones colectivas y su vinculación con la identidad juvenil.

5.1 Las acciones de protesta

En consonancia con los aspectos discursivos presentados anteriormente, las organizaciones juveniles generan acciones de tipo colectivo que materializan su discurso y lo transmiten a la sociedad en su conjunto. Las acciones colectivas llevadas a cabo por un movimiento social responden a las características mencionadas en el segundo apartado, es decir, son disruptivas, son organizadas, poseen un objetivo preestablecido que se construye colectivamente, enuncian una pertenencia identitaria que preexiste a la acción y generan un reforzamiento de los vínculos entre los participantes, entre otras cosas.

Cuando analizamos las acciones de los movimientos comúnmente nos referimos a ellas como parte de un *repertorio de acciones colectivas*, conceptualización propuesta por Tilly (1978) que define al conjunto de estrategias que las organizaciones llevan adelante para lograr sus objetivos. Como señalan Giarracca et al. (2001), comúnmente se trata de un conjunto de modalidades tradicionales que se entrelazan con otras novedosas, que por su carácter, generan un mayor impacto social y mediático. En el caso de las agrupaciones sobre las que versa este trabajo, tanto una como la otra responden a este estereotipo de organización, llevando a cabo un amplio trabajo de difusión de la cultura y un debate permanente sobre la identidad, por un lado, y al mismo tiempo, formando parte y/o protagonizando de acciones diversas, con mayor o menor grado de disrupción (como el hecho mencionado en el cuarto apartado, en el que la *Ruka Mapuche* pone en marcha de un proceso de recuperación territorial, con alto impacto local y repercusiones a nivel del municipio y la provincia).

En este capítulo dedicaré los siguientes párrafos a analizar dos hechos singulares protagonizados por ambas organizaciones, me refiero a la movilización y acampe frente al ingreso hacia lago Escondido llevado a cabo en 2009, por un lado, y la *performance*⁴⁵ conocida como el *Kultrunazo*, ocurrida en 2009.

5.2 La Ruka Mapuche y acampe en lago Escondido

La problemática de la zona de lago Escondido es ampliamente conocida para quienes habitan en la región cordillerana de Río Negro. Siguiendo el trabajo periodístico de Sánchez (2009), quien lleva varios años estudiando el fenómeno de extranjerización de

⁴⁵ Una *performance* es acción pública de carácter artístico, que se genera muchas veces en forma improvisada, en la que se busca transmitir algún tipo de mensaje conceptual. En el caso de la utilización de esta modalidad en el ámbito de la acción política, se orienta a comunicar a la sociedad el contenido político de la organización que lo lleva a cabo, pudiendo considerarse una forma de discursividad que se lleva a cabo a través del impacto visual.

la tierra en la Argentina⁴⁶, se trata de un reclamo de organizaciones sociales y vecinos de la zona por el libre acceso al lago Escondido, un espejo de agua de aproximadamente 7000 m², ubicado en medio de un campo de propiedad de un millonario de origen inglés, llamado Joseph Lewis.

El conflicto en torno a este lugar comenzó a plantearse a mediados de la primera década del presente siglo⁴⁷, y los reclamos para garantizar el acceso al lago, que de acuerdo con la legislación argentina es de propiedad pública, generaron una serie de presentaciones judiciales que hacia 2009 determinaron un fallo del Superior Tribunal de Justicia de Río Negro, que obligaba a la provincia a abrir un camino público en lo que se conoce como el paraje Tacuifí. En ese momento varias organizaciones mapuche y no-mapuche, entre ellas la *Ruka*, organizan una acción de protesta que se materializa en un acampe a la vera de la Ruta Nacional 40, en el km. 1960, donde comenzaría el citado camino.

El acampe, llevado a cabo los días 28 y 29 de noviembre de 2009, fue un hecho muy significativo para las organizaciones mapuche que participaron –además de la *Ruka*, la comunidad de “Las Huaytecas”, un territorio que había sido recuperado recientemente, la comunidad Quintriqueo, la comunidad Maliqueo, la comunidad Cayún, y otros mapuche de la zona de El Bolsón– que se articularon con diversas agrupaciones para llevar a cabo esta acción. Varios aspectos pueden destacarse de este hecho. En primer término la posibilidad de llevar a cabo una acción conjunta con organizaciones de DDHH –como APDH, delegación Bariloche– gremiales –como ATE Bariloche, CTA Neuquén– organizaciones campesinas –como el MOCASE– y ecologistas –como Piuké– entre otras, y personalidades del mundo de la política –como la legisladora Magdalena Odarda y el concejal Darío Rodríguez Duch– que generan debates y reflexión al interior de la propia organización. En una entrevista realizada a una referente de la *Ruka* se evidencia esta situación

...lo que pasó en El Foyel⁴⁸ fue eso también, la cuestión de ser masivo pero también de ser diverso, y entender la diversidad, porque muchas veces se quiere hacer una síntesis ¿viste? Muchas veces se quiere hacer una síntesis y decir no, pero... viste como que los de izquierda también tienen su modo, y los mapuches tenemos una política propia, que no es partidaria, y que además cada uno tiene su forma, pero que además lo que hay que entender es el proceso de cada uno y entender la diversidad, todos somos diferentes, pero estamos defendiendo la tierra. Ahora somos diversos, de hecho la diversidad... nosotros cuando estábamos allá hicimos una ceremonia, cuando llegamos allá, al Foyel, pero fuimos solos nosotros, porque es un momento íntimo, es lo que nosotros tenemos que hacer y demás, pero eso es la diversidad ¿no? Nosotros hacemos lo que tenemos que hacer, porque somos mapuches, cada vez que llegamos a un lugar hacemos eso. Y los otros no son mapuches, pero también están defendiendo ese lugar. Entonces, esta cuestión de ser amplio, y de evitar esta cuestión de síntesis, esta cuestión de... tenemos que estar juntos pero no amontonados, no... (Entrevista a P.P.)

La posibilidad de pensar la participación en un espacio compartido con organizaciones no-mapuche implica un posicionamiento de autorreconocimiento de lo propio y

⁴⁶ Gran parte de este material ha sido publicado en dos libros: *La Patagonia vendida. Los nuevos dueños de la tierra* (2009) y *Patagonia perdida. La lucha por la tierra en el fin del mundo* (2011), que expone el trabajo de periodismo de investigación llevado a cabo por el autor en diversos territorios del país.

⁴⁷ Véase la nota “Lago Escondido, la justicia que tarda años no es justicia”, publicada en Indymedia el 24/06/2013.

⁴⁸ La zona del paraje El Foyel, junto al río homónimo, corresponde a la ubicación del camino de acceso al lago Escondido.

reconocimiento de lo diverso, y aceptación de esto último, que muchas veces está ausente en el discurso étnico. En el testimonio relevado se puede apreciar que se prioriza el respeto por lo diverso, y por sobre las diferencias, se rescata el objetivo común de defender la tierra. Eso no implica desconocer las divergencias o relegar las propias prácticas, como el hecho de celebrar una ceremonia íntima en el territorio en cuestión, sino promover el trabajo conjunto con otros colectivos ante la evidencia de la necesidad de fortalecer la lucha a través de la multiplicidad de actores que se involucran.

Otro aspecto significativo, al que también hace referencia la entrevistada, es la forma que toma la convocatoria, el modo de difundirla y de llevar a cabo los preparativos. En este sentido se destaca el uso de los medios de comunicación locales que encuentran disponibles, especialmente las radios comunitarias, como forma de dar a conocer la propuesta, dada la dispersión en el territorio de las distintas comunidades y agrupaciones participantes

...se hicieron las mesas radiales, que fueron cuatro, que era una coordinación entre muchas radios. Estaba la gente de radio Nacional Bariloche, la gente de... la radio comunitaria Gente de Radio, en Bariloche, El Arca, estaba la gente de la radio *Petii Mogelein*, del Maitén, la gente de la radio La Tierra, Cuesta del Ternero, en la comunidad Pichún, la gente de FM Alas, que también es comunitaria, y otra radio de Puelo, La Otra... (Entrevista a P.P.)

Esta misma situación generó que gran parte de la organización se hiciera a distancia.

...Y hubo como algunos espacios de encuentro, pero además lo que había era mucha comunicación por Internet, mucha comunicación con relatorías en cada lugar... hubo un mecanismo... (..) de articulación. Entonces, después de cada reunión había una relatoría, esa relatoría era compartida, se iba llegando a acuerdos, entonces hubo esta coordinación en conjunto con Bolsón. Entonces se coordinó con Bolsón, que también estas discusiones se daban allá y se daban acá, y se logró coordinar toda esta... esta llegada al Foyel, que fue producto del trabajo de meses, que es importante igual decirlo, porque es un acto masivo, pero hubo muchos meses de laburo... (Entrevista a P.P.).

Las formas novedosas de difusión y coordinación de la actividad tienen que ver con la posibilidad de acceso a internet, por un lado, y con el importante alcance de las radios comunitarias, que mucho han crecido en los últimos años. En un territorio con poblaciones dispersas, con grandes distancias, con imposibilidad de acceso por cuestiones climáticas, como es el de la zona cordillerana de Río Negro, estos mecanismos de comunicación han representado un gran logro para las organizaciones, de allí la importancia que ellas mismas le confieren.

Analizando esta acción directa en reclamo de un espacio territorial y vinculándola con el discurso que la *Ruka* mantiene respecto de su lucha y su identidad mapuche, se destacan algunos puntos de conexión. Por un lado, la prioridad que presenta el territorio como forma de identificación. Un rasgo común a la lucha mapuche de organizaciones más tradicionales, con base rural, como el CAI. Sin embargo, a diferencia de este último, la *Ruka* mantiene una postura de apertura con colectivos no-mapuche, un rasgo que la distingue y que se evidencia permanentemente. Por otro lado el acampe significó el hacerse eco de una causa que no es necesariamente propia, o por lo menos, no es exclusivamente mapuche, como la demanda por el acceso al lago Escondido. Pero que implica, al igual que los procesos de recuperación territorial que suelen apoyar, un compromiso con la defensa de la *mapu* (tierra), que en este caso va

más allá de los intereses sectoriales mapuche⁴⁹. Veamos ahora otra acción directa, en este caso la del *Kultrunazo* llevada a cabo también en 2009 en la ciudad de Bariloche.

5.3 Mapurbe y el *Kultrunazo*

Casi en forma contemporánea al acampe de El Foyel, se llevó a cabo en la ciudad de Bariloche una *performance* que tomó el nombre de *Kultrunazo*, en el marco de las actividades preparadas en conmemoración del 11 de octubre, “último día de libertad para los indígenas de América”, referenciando al 12 de octubre, fecha de la llegada de los conquistadores españoles a estas tierras. Este acto se replicaba por segunda vez ese año, y estuvo a cargo de un grupo creado especialmente con esa finalidad, llamado *Kolectivo El Kultrunazo*.

La actividad llevada a cabo consistió en cubrir por siete días con un *kultrum* gigante la estatua de Julio A. Roca que domina la plaza principal de la ciudad, frente a los principales edificios públicos de la misma, como la Municipalidad, el Museo de la Patagonia Francisco P. Moreno, la sede central de la Policía y la Aduana, entre otros. Un lugar emblemático que representa la postal más conocida de Bariloche, ampliamente visitado por los turistas y con una fuerte carga simbólica.

En sus declaraciones públicas el *Kolectivo* señala que el motivo de esta acción es denunciar la opresión sufrida durante años por parte del Estado y la discriminación aun hoy presente, que no reconoce la violencia que significa homenajear en un lugar tan estratégico como el Centro Cívico, a uno de los principales artífices, y emblema principal, de la “Conquista del Desierto”, como es Roca. Algunos de los testimonios recogidos en un comunicado de prensa emitido por la agrupación señalan los argumentos que sostienen esta acción

...queremos desenmascarar la vil mentira de la superioridad y denunciar la violencia que genera la explotación de un ser hacia otro, el mundo occidental así como está orientado sigue renovando cada día su propuesta de seguir alienándonos, más ves, más querés...

...las razones por la cuales no estamos dispuestos a seguir soportando la imagen que representa la desigualdad, el egoísmo, la intolerancia a la diversidad cultural y que respalda en estos días la despótica relación con nuestro entorno natural. No queremos más Rocas que se apropien de nuestros territorios para venderlos al mejor postor o contaminarlos para la extracción de metales o alimentar la industria del turismo, o que abusen de sus *Pichi keche* (niños)...

[El ocultamiento por siete días de la estatua] “del genocida, con la imagen de un *Kultrum* (Elemento filosófico mapuche), es una acción pacífica para poder producir el debate sobre la identidad que portamos cada uno y cómo la queremos fortalecer, demandar espacios para crear más arte en conjunto e ir entendiendo que no existe ningún último día de libertad, sin reencontrarnos con una filosofía que nos fue negada”. (Comunicado de prensa del *Kolectivo El Kultrunazo*).⁵⁰

⁴⁹ En la actualidad la demanda por el libre acceso al lago Escondido sigue sin resolverse. Si bien volvió a dictarse un fallo en febrero de 2013, en este caso del Juzgado Civil, Comercial y de Minería N° 3 de Bariloche, a cargo del Dr. Carlos Marcelo Cuellar, que ratifica la sentencia del Superior Tribunal de Justicia de Río Negro de 2009, a la fecha dichas medidas no se han cumplido, argumentándose falta de presupuesto para la realización del camino, entre otras razones.

⁵⁰ Publicado en ANB y *Avkin Pivke Mapu*. Véase la nota “Kultrunazo abrió las actividades de la ‘Semana de las Libertades’”, del 5 de octubre de 2009.

Estas palabras expresan una profunda reflexión acerca de la identidad y los derechos indígenas, que se visualizan en la apelación al respeto por la diversidad, en la denuncia de la pretendida superioridad occidental por sobre los pueblos indígenas, en la defensa del territorio –no sólo de la usurpación a sus legítimos habitantes, sino de la explotación de los recursos y la apropiación en manos privadas– y en el rescate del pensamiento y la filosofía mapuche. Postulados que coinciden con lo expresado por los miembros de la *Ruka* a través de sus comunicados y las charlas que he mantenido con ellos.

En una entrevista con una integrante de la agrupación *Mapurbe* pude recoger más precisiones sobre la forma de concebir esta actividad por parte del colectivo. Se señala en esa ocasión que *Mapurbe* estaba participando sólo de esta actividad conjunta, ya que consideraba que era la única con la que

...más o menos buscamos lo mismo, hacer intervenciones públicas desde lo artístico y no desde el confronto de los cuerpos, físico, qué se yo. Como se pretende con esto mismo de... qué se yo, del Consulado. Lo que se pretendió en ese momento. (Entrevista a A.C.)

En este testimonio se hace referencia a un hecho ocurrido en 2006, en el cual distintas agrupaciones mapuche y no-mapuche ocuparon pacíficamente la sede del Consulado chileno en Bariloche para reclamar por la liberación de cuatros presos políticos mapuche, que estaban manteniendo una huelga de hambre de 50 días como respuesta a la condena recibida al ser juzgados bajo una ley antiterrorista⁵¹. Es interesante y marca una diferenciación elocuente la manera en que la agrupación *Mapurbe* se distingue, a través de la forma de lucha elegida, de otros colectivos cuyas estrategias considera más físicas, “de poder el cuerpo”. Si bien no critican abiertamente esta forma de lucha, señalan que no la comparten, y que sólo se suman a aquellas propuestas que priorizan su misma manera de concebirla. En el testimonio recogido en la entrevista se apunta que este tipo de acciones de confrontación carecen de un debate profundo acerca del sentido de las mismas y no se piensan a largo plazo, es decir, no tienen sentido para el colectivo *Mapurbe* en tanto no apuntan a construir una identidad fuerte y perdurable.

El *kultrunazo* fue un acto muy visible para la ciudadanía barilocheña, lo cual se condice con la intencionalidad explícita de *Mapurbe* de generar espacios de reflexión sobre la identidad, hacia adentro y hacia afuera del pueblo mapuche. Esta acción sigue la línea de las presentaciones que lleva adelante desde hace más de una década, el grupo de teatro que forma parte de la agrupación, las cuales se hicieron en comunidades y espacios exclusivamente mapuche, y en espacios públicos abiertos a la sociedad toda, como fue la “Semana de las libertades”, espacio que también acogió al *kultrunazo*.

Si tratamos de vincular estas acciones con los contenidos discursivos analizados en el cuarto apartado, se puede concluir que por el grado de profundidad de los mismos, y por ser el contenido comunicacional una de las actividades privilegiadas por *Mapurbe*, las acciones directas de protesta no son una de las estrategias más elegidas por ellos. De hecho así se señala en la entrevista

Pregunta: Hay alguna postura tomada, de la Campaña [Mapurbe], respecto de la recuperación territorial? O sea, no están en contra, sino que simplemente no participan...?

AC: No, es que uno no podría no estar de acuerdo. Lo que uno se plantea como organización política son las metodologías y poder analizar en el largo plazo, cómo las acciones van a jugar a favor o en contra de lo que las otras organizaciones están generando. Porque ha habido diferentes... de lo que fue el '80 en adelante hasta esta época, hubieron varias organizaciones que en sus

⁵¹ Véase: “Mapuche toman Consulado de Chile en Bariloche”, en Enlace Mapuche Internacional: <http://www.mapuche-nation.org/espanol/html/noticias/ntcs-304.htm>

comienzos tuvieron que plantearse bastante... No fueron fáciles esos comienzos, plantearse como mapuche y lograr instalar, y nosotros mismos como Campaña logramos instalar la idea de que los mapuche en ciudad existimos, que la identidad mapuche existe, y es que hay que empezar a concebir la ciudad como parte del territorio mapuche. Entonces veíamos que ciertas acciones políticas jugaban en contra de la misma (..) Lo que nosotros habíamos logrado instalar en... no sé, en 5 años, o las otras organizaciones que venían trabajando desde los '80, en ese momento, con ese tipo de acciones, no lograba adhesión, todo lo contrario... (Entrevista a A.C.)

Aquí efectivamente se plantea la prioridad de esta agrupación y su lectura de la realidad, que la lleva a privilegiar un trabajo de fortalecimiento de las bases, de discusión interna, de “dar a conocer hacia afuera” la cosmovisión mapuche, por sobre otras estrategias de intervención y protesta, lo cual marca una diferenciación relevante con respecto a la *Ruka Mapuche*. También se evidencia la escasa articulación de *Mapurbe* hacia afuera del colectivo, sobre todo con organizaciones no-mapuche, lo cual responde también a su manera de concebir la lucha. Pasaré a continuación a presentar algunas conclusiones acerca de lo trabajado hasta aquí.

6. Palabras finales

Señalan Giarracca et al. (2001) en la introducción a su obra sobre la protesta en Argentina, que *acción* y *discurso* se han vuelto esenciales para comprender los procesos sociológicos, y puntualizan citando a Arendt⁵² que “...a través de la acción y el discurso los hombres muestran quienes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano.” Dicha forma de concebir la acción social me resulta oportuna para caracterizar la intervención política de los colectivos definidos como movimiento sociales, entendiendo que ambas actuaciones implican agencialidad y son la expresión de la identidad misma que los contiene y genera.

Sin embargo, discurso y acción son dos instancias factibles de ser analizadas en forma independiente, cosa que me propuse hacer en este trabajo, a fin de encontrar regularidades y diferencias entre los mismos, que me permitieran extraer algunas conclusiones preliminares acerca de las organizaciones estudiadas.

En el caso de la acción colectiva de protesta, es necesario visualizarla como una forma de discursividad *per se*, que “habla” del actor que la lleva a cabo y expresa de diversas formas su manera de ser y de concebir la lucha política que lleva a cabo. Así, en el acampe en lago Escondido es posible ver reflejado el “espíritu” de la *Ruka*, en tanto organización que asume su lucha como una multiplicidad de instancias diversas de distinto grado de compromiso y exposición. Desde la difusión de la cultura y los saberes ancestrales –telar, platería, construcción tradicional de viviendas, el idioma– hasta el apoyo y la participación en acciones de recuperación territorial, pasando por actividades que implican articulación con actores ajenos a su cultura. Por su parte la agrupación *Mapurbe* se ubica en una postura divergente que implica una definición de sus objetivos y expectativas de logro algo distintas. La mirada de este colectivo apunta a la construcción en el largo plazo de una identidad mapuche fuerte y amplia, que acepte la existencia de un territorio mapuche urbano y lo defienda en igual sentido que al espacio territorial ancestral. Esta agrupación privilegia la causa del afianzamiento interno del

⁵² Arendt, Hannah (1998) La condición humana. Barcelona: Paidós. Citado en Giarracca et al. (2001: 25-26).

colectivo, generando acciones y discursos para promover el debate, y absteniéndose de aquello que juzgan apresurado o poco conducente, como las acciones de irrupción violenta en el espacio público o la recuperación territorial *de facto*.

Aunque ambas organizaciones forman parte del movimiento mapuche y sean claramente un exponente de la lucha que protagonizan, sus formas de concebir los medios para lograr sus fines determinan que se ubiquen en lugares bien distintos. Esto se ve reflejado también en el aspecto discursivo. La performatividad de la palabra y la imagen, entendidas ambas como discurso –aspectos que plantean Escobar et al. (2001) y que tomo como supuesto, como se ve al inicio del Apartado 4– me resulta elocuente cuando doy cuenta de las distintas formas de expresarlo que presenta *Mapurbe*. Su repertorio de acciones refleja una manera de concebir la lucha que podría tener relación con la formación y procedencia de sus miembros, esto es, individuos con una trayectoria importante en instancias de educación formal, los cuales entienden que los actos de habla son formas de crear sentido y producir efectos, tan eficaces como un corte de ruta o una manifestación. En algunos casos, hasta se diría que más.

En este sentido es de destacarse que ambas agrupaciones presentan características que son asociables con lo que se considera una *generación* de jóvenes mapuche de procedencia urbana, en la mayoría de los casos, nacidos y criados en este ámbito. Este origen les ha llevado a plantearse una forma de entender su identidad étnica que les es propia y cercana, desde el ámbito mismo del espacio que los cobija, la ciudad, y dejando, por un momento, de añorar la vuelta al campo como única forma de recuperar su esencia identitaria. Evidentemente la dificultad para aceptar esta posibilidad se presenta tanto al interior como al exterior del grupo, porque no todos los mapuche aceptan la posibilidad de prescindir del territorio rural como forma única de referenciarse identitariamente, y sobre todo, no toda la sociedad no indígena acepta que se puede ser mapuche sin presentar los diacríticos tradicionales que se asocian a esta parcialidad étnica. En este sentido el análisis que hace *Mapurbe* de la situación es muy acertado: se debe reforzar hacia afuera, pero sobre todo hacia adentro de las comunidades, la dimensión identitaria.

La “juventud” de las organizaciones se expresa en muchos aspectos de su lucha: en el lenguaje utilizado, en los medios para difundirlo, en su apertura para el intercambio con otras organizaciones –en distintos grados en el caso de las organizaciones estudiadas– y en las acciones que eligen llevar a cabo. Pero eso no significa que se produzca un quiebre respecto de las formas tradicionales de entender la lucha mapuche.

En el caso de la *Ruka*, el propio espacio que ocupan, su sede, fue durante mucho tiempo un lugar de encuentro de una organización mapuche de tipo tradicional. Su rescate de las tradiciones, del arte y del idioma se encuentra entre sus principales acciones, y sus vínculos con organizaciones del campo son constantes y de mutuo respeto. En el caso de *Mapurbe* he mostrado cómo desde las páginas de su *fanzine* y en la temática misma de sus obras de teatro, la descripta *Pewma* y las anteriores, se produce una recuperación de la riqueza de la tradición. En ambas agrupaciones parecen convivir elementos nuevos y viejos, tradiciones y vanguardia, sin que ellos parezca contradictorio o problemático. Por supuesto que esto no implica afirmar que la definición identitaria de las agrupaciones esté exenta de tensiones y desacuerdos, algunos de los cuales pueden conocerse, otros tantos, quedan seguramente circunscriptos al debate interno.

De este modo, acción y discurso se imbrican y construyen un camino de lucha por el reconocimiento. Quedan sentadas aquí las bases que nos permitan a futuro analizar algunas de las implicancias de los modos de plantearse la lucha de ambas

agrupaciones. Su efectividad, sus logros, los obstáculos que han encontrado, sus aliados y enemigos... o simplemente su devenir.

* * *

En este trabajo he intentado dar cuenta del carácter juvenil de las formas de expresión cultural y discursiva de las organizaciones elegidas, y analizar su implicancia en el nivel de la acción colectiva de las mismas. Asimismo se buscó explicitar la forma en que estas expresiones políticas de etnicidad enuncian especificidades juveniles y urbanas, y cómo se vinculan con otras formas de militancia mapuche de carácter más tradicional (de base rural, por ejemplo). Sin embargo, queda pendiente para estudios posteriores, la posibilidad de realizar un análisis comparativo que dé cuenta en forma más amplia de las similitudes y diferencias con la discursividad y las acciones colectivas de protesta de organizaciones mapuche tradicionales, determinando la existencia o no de influencias mutuas, sus similitudes y contradicciones.

Asimismo se presentan aquí algunos nuevos interrogantes que no han sido atendidos en este análisis y que sería interesante poder trabajar a futuro. Algunos de ellos se refieren a los elementos identitarios del movimiento mapuche, como por ejemplo, ¿qué presencia tienen los aspectos juveniles de la identidad en el contexto general del movimiento mapuche en la región bajo estudio? O bien, los cuestionamientos acerca de la legitimidad que poseen sus discursos (cómo y frente a quiénes se legitiman). Asimismo me resulta atrayente poder pensar las continuidades y relecturas que hacen las organizaciones acerca de su memoria como pueblo. ¿Se produce un reconocimiento de su trayectoria de lucha? ¿Cómo se expresa? ¿Se rescatan los relatos históricos propios como pueblo?

Por otro lado, con respecto a los procesos de lucha que se encuentran abiertos en la actualidad, y debido a lo cambiante del escenario de alianzas y la diversidad de estrategias que se proponen continuamente, considero relevante indagar más acerca de los vínculos que se generan al interior de las organizaciones estudiadas, hacia el pueblo mapuche en general y hacia la sociedad no-indígena. ¿Existen nuevos repertorios de acción para nuevos problemas? ¿Se trata de planteos reivindicatorios superadores de instancias previas de la organización indígena, o de formas novedosas de expresar antiguos reclamos? ¿En qué grado se combinan estas dimensiones de novedad y/o tradición? ¿Qué posibilidades de diálogo existen entre las formas novedosas y tradicionales de lucha? ¿Y entre sus protagonistas? ¿Existen tensiones? ¿Se articulan?

Finalmente quisiera partir del trabajo realizado para proyectar la mirada hacia los problemas generales que se ciernen sobre los pueblos indígenas en general, y el mapuche en particular. En primer lugar, considero que es necesario dar a conocer y facilitar la comprensión de la concepción de territorio que sostiene y vertebra la forma de vida y la autoconcepción identitaria de los mapuche. La manera de entender el vínculo personal y comunitario con el territorio de estos sujetos es fundamental para concebir cualquier plan de acción sobre los mismos. Esta premisa implica, a mi entender, por un lado, aceptar el carácter multicultural y diverso de la conformación societaria argentina, y por el otro, abandonar la mirada estigmática y esencialista que aún se mantiene sobre los pueblos indígenas. Ambos aspectos implican políticas de promoción e intercambio que favorezcan la difusión de las especificidades organizativas y culturales mapuche en el marco de la sociedad no-indígena, así como la generación de proyectos que los tengan como sujetos –y no objetos– específicos de aplicación, en diversas áreas de acción: económica, política, cultural, educativa, entre otras.

Otro aspecto a resaltar es la potencialidad de los medios de comunicación propios y autogestionados, las cuales han demostrado su eficacia como herramientas que favorecen la autodeterminación, aspecto esencial en su demanda de derechos. En los últimos años se han dado algunos pasos en este sentido –se han multiplicado las emisoras radiales comunitarias, se ha acrecentado la producción de contenidos propios, etc.– pero aún falta bastante que hacer en este sentido.

Dejo para lo último quizás los temas más urgentes, como son las medidas que deben tomarse para la defensa concreta de los territorios indígenas que se ven afectados por los planes de expansión de la explotación de recursos naturales y la apropiación para usos privados de los territorios comunitarios. Esta problemática es probablemente la más apremiante, ya que determina la calidad de la existencia de las poblaciones y sus posibilidades reales de mantener sus formas de vida en el espacio territorial que consideran propio. En este orden de cosas deben darse muchos y profundos pasos para la protección de las comunidades, y esto no queda circunscripto a los pueblos indígenas (vale mencionar la lucha de las poblaciones cordilleranas en contra de la minería a cielo abierto y con materiales contaminantes o la de los pueblos cercanos a las producciones cerealeras en contra de la fumigación con agroquímicos contaminantes, entre otros): desde la sanción de normativas legislativas y la aplicación de las existentes en materia de defensa de los recursos naturales, hasta el control de los organismos encargados de llevar cabo las políticas de explotación de recursos, por nombrar lo más evidente. Se requieren arduos y sostenidos esfuerzos para poder enmendar años de invisibilización, discriminación y opresión, aun hoy no reconocidos.

7. Bibliografía

- Agüero Medina, Alejandro (2012) *Somos de acá. Una historia social desde abajo*. San Carlos de Bariloche: El autor.
- Alvarado, Sara y Vommaro, Pablo (2010) (Comp.) *Jóvenes, cultura y política en América Latina: algunos trayectos de sus relaciones, experiencias y lecturas (1960-2000)*. Rosario: Homo Sapiens Ediciones.
- Alvarado, Sara; Borelli, Silvia y Vommaro, Pablo (2012) “GT Juventud y prácticas políticas en América Latina: compresiones y aprendizajes de la relación juventud-política-cultura en América Latina desde una perspectiva de investigación plural.” En: Alvarado, Sara; Borelli, Silvia y Vommaro, Pablo (Ed.) *Jóvenes, políticas y culturas: experiencias, acercamientos y diversidades*. Rosario: CLACSO-Homosapiens.
- Alvarado, Sara; Martínez Posada, Jorge y Muñoz Gaviria, Diego (2009) “Contextualización teórica al tema de las juventudes: una mirada desde las ciencias sociales a la juventud” *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*. Vol. 7, Núm. 1. Manizales, Colombia.
- Álvarez, Miriam (2010) “Pewma-Sueños” En Kropff, Laura (Comp.) *Teatro mapuche: sueños, memoria y política*. Buenos Aires: Ediciones Artes Escénicas.
- Bari, Cristina (2002) “La cuestión étnica: Aproximación a los conceptos de grupo étnico, identidad étnica, etnicidad y relaciones interétnicas.” *Cuadernos de Antropología Social*, Núm. 19. Buenos Aires: FFyL, UBA.
- Barth, Frederik (Comp.) (1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bartolomé, Miguel Alberto (1997) *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. México: INI – Ed. Siglo XXI.
- Bartolomé, Miguel Alberto (2006) “Los laberintos de la identidad. Procesos identitarios en las poblaciones indígenas.” *avà Revista de Antropología*. Núm. 9. Universidad Nacional de Misiones.
- Bayer, Osvaldo (2010) “Comenzar el debate histórico sobre nuestra violencia” y “Proyecto de ley” En Bayer, Osvaldo (Coord.) *Historia de la crueldad argentina. Julio A. Roca y el genocidio de los Pueblos Originarios*. Buenos Aires: RIGPI.
- Bello, Álvaro (2004) *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*. Santiago de Chile: CEPAL.
- Bengoa, José (2007) *La emergencia indígena en América Latina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bonvillani, Andrea, Palermo, Alicia, Vázquez, Melina y Vommaro, Pablo (2010) “Del Cordobazo al kirchnerismo. Una lectura crítica acerca de los períodos, temáticas y perspectivas en los estudios sobre juventudes y participación política en la Argentina” En Alvarado, Sara y Vommaro, Pablo (Comp.) *Jóvenes, cultura y política en América Latina: algunos trayectos de sus relaciones, experiencias y lecturas (1960-2000)*. Rosario: Ed. Homo Sapiens.
- Bourdieu, Pierre (2007) *El sentido práctico*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI.
- Briones, Claudia (1998) *La alteridad del “Cuarto Mundo” Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Briones, Claudia (2005) (Ed.) *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.

- Briones, Claudia (2007a) "La puesta en valor de la diversidad cultural: implicancias y efectos". *Revista Educación y Pedagogía*. Vol. XIX, Núm. 48 (mayo-agosto), Medellín: Universidad de Antioquia, Facultad de Educación.
- Briones, Claudia (2007b) "'Nuestra lucha recién comienza' Vivencias de pertenencia y formaciones mapuche de sí mismo." *avá Revista de Antropología*. Núm. 10. Universidad Nacional de Misiones.
- Briones, Claudia (2007c) "Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías." *Tábula Rasa*, Núm. 6. Bogotá.
- Briones, Claudia (2011) "Gobernabilidad y gubernamentalidad de las políticas indigenistas en Argentina: El caso Mapuche." *LLILAS Visiting Resource Professors Papers*, LANIC Etext Collection, University of Texas at Austin, Austin, TX, EE.UU. En: <http://lanic.utexas.edu/project/etext/llilas/vrp/briones.pdf>
- Briones, Claudia y Ramos, Ana (2010) "Replanteos teóricos sobre las acciones indígenas de reivindicación y protesta: aprendizajes desde las prácticas de reclamo y organización mapuche-tehuelche en Chubut." En Gordillo, Gastón y Hirsch, Silvia (Comp.) *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires: Ed. La Crujía.
- Calbucura, Jorge; Contreras Painemal, Carlos y Mariqueo, Reynaldo (2010) "Líderes Mapuche y su rol en el desarrollo de los sucesos históricos." En Enlace Mapuche Internacional. <<http://www.mapuche-nation.org/espanol/html/documentos/doc-93.htm>>
- Calsamiglia, Helena y Tusón, Amparo (2004) *Las cosas del decir. Manual de análisis del discurso*. Barcelona, Ariel.
- Cañuqueo, Lorena (2010) "Pewma: la memoria de gira por su territorio." En Kropff, Laura (Comp.) *Teatro mapuche: sueños, memoria y política*. Buenos Aires: Ediciones Artes Escénicas.
- Cañuqueo, Lorena; Kropff, Laura; Rodríguez, Mariela y Vivaldi, Ana (2005) "Tierras, indios y zonas en la provincia de Río Negro." En: Briones, Claudia (Ed.) *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Ed. Antropofagia.
- Chaves, Mariana (2006) *Investigaciones sobre juventudes en Argentina: estado del arte en ciencias sociales*. Buenos Aires: UNSAM-DINAJU. En: <<http://www.unsam.edu.ar/publicaciones>>
- Dávalos, Pablo (2005) (Comp.) *Pueblos indígenas, Estado y Democracia*. Buenos Aires: CLACSO.
- Del Álamo, Oscar (2004) "El lado indígena de la desigualdad". En *Revista Instituciones y Desarrollo*, Núm. 16. Barcelona: Institut Internacional de Governabilitat de Catalunya.
- Delrio, Walter (2005) *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia. 1872-1943*. Bernal, Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes Editorial.
- Delrio, Walter (2010) "El genocidio indígena y los silencios historiográficos." En Bayer, Osvaldo (Coord.) *Historia de la crueldad argentina. Julio A. Roca y el genocidio de los Pueblos Originarios*. Buenos Aires: RIGPI.
- Delrio, Walter, Lenton, Diana y Papazian, Alexis (2010) "Agencia y política en tres conflictos sobre territorio mapuche: Pulmarí / Leleque / Lonko Purrán." *Revista Sociedades de Paisajes Áridos y Semi-áridos*. Año 2, Vol. 2. Universidad Nacional de Río Cuarto.

- Dri, Rubén (2003) "Símbolos religiosos en la construcción de la identidad popular." En Dri, Rubén (Coord.) *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular*. Buenos Aires: Ed. Biblos.
- Escobar, Arturo, Álvarez, Sonia y Dagnino, Evelina (2001) "Introducción: Lo cultural y lo político en los movimientos sociales latinoamericanos" En Escobar, Arturo, Álvarez, Sonia y Dagnino, Evelina (Ed.) *Política cultural y cultura política*. Bogotá: Taurus-ICANH.
- Frontera, Agustina (2008) *Crónica de un viaje a Mapurbe: una excursión a los jóvenes mapuche urbanos*. Tesina de grado no publicada. Carrera de Ciencias de la Comunicación, UBA.
- Fuentes, Daniel y Núñez, Paula (2007) (Ed.) *Sectores populares: identidad cultural e historia en Bariloche*. San Carlos de Bariloche: Editorial Núcleo Patagónico.
- Fuentes, Daniel y Núñez, Paula (2008) (Ed.) *Identidad y lucha por la tierra en San Carlos de Bariloche*. San Carlos de Bariloche: Editorial Núcleo Patagónico.
- Galafassi, Guido (2012) "Recuperación ancestral mapuche: Divergencias ideológicas y conflictos entre Mapuches y el Estado. El caso del Lof Inkaial WalMapu Meu (Parque Nacional Nahuel Huapi, Río Negro, Argentina)." *Cuadernos de Antropología Social*. Núm. 35. FFyL, UBA.
- García Canclini, Néstor (2004) *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Madrid: Editorial Gedisa.
- García, Analía y Valverde, Sebastián (2007) "Políticas estatales y procesos de etnogénesis en el caso de poblaciones mapuche de Villa La Angostura, provincia de Neuquén, Argentina." *Cuadernos de Antropología Social*, Núm. 25, Buenos Aires: FFyL, UBA.
- Giarracca, Norma y Bidaseca, Karina (2001) "Introducción" En Giarracca, Norma (Comp.) *La protesta social en la Argentina. Transformaciones económicas y crisis social en el interior del país*. Buenos Aires: Editorial Alianza.
- Giménez, Gilberto (2000) "Identidades étnicas: estado de la cuestión". En Reina, Leticia (Coord.) *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI*. México: Ciesas-INI-Porrúa.
- Giménez, Gilberto (2006) "El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad." *Cultura y representaciones sociales*. Año 1, Núm. 1. México: IIS, UNAM.
- Golluscio, Lucía (2006) *El Pueblo Mapuche: poéticas de pertenencia y devenir*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Gordillo, Gastón y Hirsch, Silvia (2010) "La presencia ausente: invisibilizaciones, políticas estatales y emergencias indígenas en la Argentina. En Gordillo, Gastón y Hirsch, Silvia (Comp.) *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires: Ed. La Crujía.
- Gros, Christian (2000) *Políticas de la Etnicidad: Identidad, Estado y Modernidad*. Bogotá: ICANH.
- Gutiérrez, Paula (2001) "La lucha por la tierra en Río Negro: el Consejo Asesor Indígena" En: Giarracca, Norma (Comp.) *La protesta social en la Argentina. Transformaciones económicas y crisis social en el interior del país*. Buenos Aires: Editorial Alianza.
- Hall, Stuart (2003) "Introducción: ¿quién necesita 'identidad'?" En Hall, Stuart y Du Guy, Paul (Comp.) *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Editorial Amorrortu.
- Hernández, Isabel (2003) *Autonomía o ciudadanía incompleta: el pueblo mapuche en Chile y Argentina*. Santiago de Chile: CEPAL.

- Hernández, Isabel (2003) *Autonomía o ciudadanía incompleta: el pueblo mapuche en Chile y Argentina*. Santiago de Chile: CEPAL.
- Ibarra, Pedro y Tejerina, Benjamín (1998) (Eds.) *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural*. Madrid: Ed. Trotta.
- Kradolfer, Sabine (2001) “‘Ya dejaron de ser mapuche.’ La adaptación como mecanismo de resistencia social: El caso mapuche en Neuquén. (Argentina).” Ponencia presentada en el IV Congreso Chileno de Antropología, Univ. Nacional de Chile, 19 al 23 de noviembre.
- Kruger, Miriam (2012) “La invención de la juventud, entre la muerte de las naciones y su resurrección.” En Kruger, Miriam (Comp.) *Juventudes en América Latina: abordajes multidisciplinares sobre identidades, culturas y políticas del siglo XX al siglo XXI*. Buenos Aires: Caicyt.
- Kropff, Laura (2004) “Mapurbe: jóvenes mapuche urbanos” *Revista Kairós*, Año 8, Núm. 14. Universidad Nacional de San Luis.
- Kropff, Laura (2005) “Activismo mapuche en Argentina: trayectoria histórica y nuevas propuestas.” En Dávalos, Pablo (Comp.) *Pueblos indígenas, estado y democracia*. Buenos Aires: CLACSO.
- Kropff, Laura (2008) “Construcciones de aboriginalidad, edad y politicidad entre jóvenes mapuche.” Tesis de Doctorado no publicada, FFyL, UBA.
- Kropff, Laura (2009) “Apuntes conceptuales para una antropología de la edad.” *Revista avá*, Núm. 16.
- Kropff, Laura (2010) “Teatro, identidad y política en Territorio Mapuche.” En Kropff, Laura (Comp.) *Teatro mapuche: sueños, memoria y política*. Buenos Aires: Ediciones Artes Escénicas.
- Kropff, Laura (2011) “Debates sobre lo político entre jóvenes mapuche en Argentina.” *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, Vol. 9, Núm. 1.
- Laraña, Enrique y Gusfield, Joseph (1994) (Eds.) *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*. Madrid: CIS.
- Lenton, Diana y Lorenzetti, Mariana (2005) “Neoindigenismo de necesidad y urgencia: la inclusión de los Pueblos Indígenas en la agenda del Estado neoasistencialista.” En Briones, Claudia (Ed.) *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Ed. Antropofagia.
- Long, Norman y Long, Ann (1992) *Campos de batalla del conocimiento. La interrelación de teoría y práctica en la investigación social y desarrollo*. Londres: Routledge.
- Marradi, Alberto; Archenti, Nélica y Piovani, Juan Ignacio (2007) *Metodología de las Ciencias Sociales*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- McAdam, Doug, McCarthy, John y Zald, Mayer (1999) (Eds.) *Movimientos sociales: perspectivas comparadas. Oportunidades políticas, estructuras de movilización y marcos interpretativos culturales*. Madrid: Itsmo.
- Melucci, Alberto (1984) “An end to social movements? Introductory paper to the sessions on ‘new movements and change in organizational forms’.” *Social Science Information*. Vol. 23, Núm. 4/5. London, Beverly Hills and New Delhi: SAGE.
- Melucci, Alberto (1994a) “¿Qué hay de nuevo en los ‘nuevos movimientos sociales’?” En Laraña, Enrique y Gusfield, Joseph (Eds.) *Los nuevos movimientos sociales: de la Ideología a la Identidad*. Madrid: CIS.
- Melucci, Alberto (1994b) “Asumir un compromiso: identidad y movilización en los movimientos sociales.” *Revista Zona Abierta*, Núm. 69. Madrid.

- Melucci, Alberto (1995) "El conflicto y la regla: Movimientos sociales y sistemas políticos" *Sociológica. Revista del Departamento de Sociología*. Vol. Año 10, núm. 28. México DF: UAM.
- Melucci, Alberto (1998) "La experiencia individual y los temas globales en una sociedad planetaria." En: Ibarra, Pedro y Tejerina, Benjamín (Eds.) *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural*. Madrid: Ed. Trotta.
- Mouffe, Chantal (1981) "Hegemony and ideology in Gramsci". En Bennet, Martin, Mercer y Woollactt (Comps.) *Culture, ideology and social process*. Londres: OUP.
- Oliveira, Roberto Cardoso de (2007) *Etnicidad y estructura social*. México: CIESAS, UAM y UIA.
- Pérez, Pilar (2010) "La historia y los sueños: tiempos y trayectorias mapuche en Pewma." En Kropff, Laura (Comp.) *Teatro mapuche: sueños, memoria y política*. Buenos Aires: Ediciones Artes Escénicas.
- Ramos, Ana (2005) "Disputas metaculturales en la antesala de un juicio. El caso 'Benetton contra Mapuche'." En: Wilde, Guillermo y Schamber, Pablo (Comp.) *Historia, poder y discurso*. Buenos Aires: Ed. SB.
- Ramos, Ana (2010) "Debates y reflexiones sobre la preexistencia mapuche tehuelche: sentidos de permanencia y continuidad en la noción de territorialidad." *Revista Sociedades de Paisajes Áridos y Semi-áridos*. Año 2, Vol. 2. Universidad Nacional de Río Cuarto.
- Ramos, Ana y Delrio, Walter (2005) "Trayectorias de oposición. Los mapuches y tehuelches frente a la hegemonía en Chubut." En: Briones, Claudia (Ed.) *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Ed. Antropofagia.
- Revilla Blanco, Marisa (1994) "El concepto de movimiento social: acción, identidad y sentido." *Revista Zona Abierta*, Núm. 69, Madrid.
- Sánchez, Gonzalo (2009) *La Patagonia vendida. Los nuevos dueños de la tierra*. Buenos Aires: Marea Editorial.
- Sánchez, Gonzalo (2011) *La Patagonia perdida. La lucha por la tierra en el fin del mundo*. Buenos Aires: Marea Editorial.
- Schuster, Federico y Pereyra, Sebastián (2001) "La protesta social en la Argentina democrática. Balance y perspectivas de una forma de acción política." En Giarracca, Norma (Comp.) *La protesta social en la Argentina. Transformaciones económicas y crisis social en el interior del país*. Buenos Aires: Editorial Alianza.
- Tejerina, Benjamín (1998) "Los movimientos sociales y la acción colectiva. De la producción simbólica al cambio de valores." En: Ibarra, Pedro y Tejerina, Benjamín (Eds.) *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural*. Madrid: Ed. Trotta.
- Tilly, Charles (1978) *From mobilization to revolution*. Nueva York, Random House-McGraw-Hill.
- Tilly, Charles (1998) "Conflicto político y cambio social." En: Ibarra, Pedro y Tejerina, Benjamín (Eds.) *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural*. Madrid: Ed. Trotta.
- Toledo Llancaqueo, Víctor (2005) "Políticas indígenas y derechos territoriales en América Latina: 1990-2004. ¿Fronteras indígenas de la globalización?" En: Dávalos, Pablo (Comp.) *Pueblos indígenas, estado y democracia*. Buenos Aires: CLACSO.

- Trentini, Florencia; Valverde, Sebastián; Radovich, Juan Carlos; Berón, Mónica y Balazote, Alejandro (2010) “‘Los nostálgicos del desierto’: la cuestión mapuche en Argentina y el estigma en los medios.” *Cultura y representaciones sociales*, Vol. 4, Núm. 8. México: UNAM.
- Valverde, Sebastián (2004) “La articulación de movimientos indígenas con sectores populares en organizaciones multiétnicas” *Revista ETNIA*, Núm. 46-47. Buenos Aires: Museo Etnográfico Municipal Dámaso Arce, Instituto de Investigaciones Antropológicas de Olavarría, Buenos Aires.
- Valverde, Sebastián (2005a) “Explotaciones turísticas y conflictos interétnicos: las comunidades mapuches próximas al Cerro Chapelco.” En: Wilde, Guillermo y Schamber, Pablo (Comp.) *Historia, poder y discurso*. Buenos Aires: Ed. SB.
- Valverde, Sebastián (2005b) “La articulación entre organizaciones mapuches y campesinas: El caso del Consejo Asesor Indígena (Provincia de Río Negro).” *Revista Extramuros*, Universidad Nacional de Quilmes. Año I, Núm. III, oct-nov.
- Valverde, Sebastián (2005c) “La historia de las organizaciones etnopolíticas del pueblo mapuche” *Revista de Historia* Núm. 10, Departamento de Historia, Facultad de Humanidades, Universidad del Comahue. Neuquén: Ed. Univ. Nac. Del Comahue.
- Valverde, Sebastián (2013) “‘Esas cosas precipitan que uno fuera a tomar otra fuerza’: etnicidad y territorialidad mapuche en el Parque Nacional Nahuel Huapi.” En: Balazote, Alejandro y Radovich, Juan Carlos (Comp.) *Estudios de Antropología Rural*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Vommaro, Pablo (2011a) “Aproximaciones a las relaciones entre juventudes, políticas y culturas en Argentina y en América Latina actuales: miradas desde las modalidades de participación política de los jóvenes en organizaciones sociales.” *Juventudes en Argentina y América Latina. Curso Virtual de posgrado*. CAYCIT-CONICET. En: <<http://www.cursos.caicyt.gov.ar>>
- Vommaro, Pablo (2011b) “Movilización social desde el protagonismo juvenil: experiencias de dos organizaciones rurales argentinas.” *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*. Vol. 9, Núm. 1.
- Vommaro, Pablo y Vázquez, Melina (2008) “La participación juvenil en los movimientos sociales autónomos de la Argentina. El caso de los Movimientos de Trabajadores Desocupados (MTDs)” *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*. Vol. 6, Núm. 2.
- Zucarelli, Carmen; Malvestitti, Marisa; Izaguirre, Raúl y Nahuel, Jorge (1999) *Diccionario Mapuche-Español Español-Mapuche*. Bariloche: Ediciones Caleuche.

Fuentes y sitios web:

Sitios Web:

- Agencia de Noticias Bariloche (ANB): <http://www.anbariloche.com.ar>
- Avkin Pivke Mapu-Komunikación MapuChe: <http://www.avkinpivkemapu.com.ar>
- Azkintuwe, periódico del país mapuche: <http://www.azkintuwe.org>
- Campaña de Autoafirmación Mapuche Wefkvletuyiñ -Estamos Resurgiendo: http://hemi.nyu.edu/cuaderno/wefkvletuyin/index_cas.html
- Enlace Mapuche Internacional: <http://www.mapuche-nation.org>
- Indymedia Argentina: <http://argentina.indymedia.org>

- Organización Mapuche Meli Wixan Mapu: <http://meli.mapuche.org>
- Radio Nacional San Carlos de Bariloche: <http://www.nacionalbariloche.com.ar/>

Fuentes:

- “*Pewma*”, obra de teatro de Miriam Álvarez, publicada en Kropff, Laura (2010) (Comp.) *Teatro mapuche: sueños, memoria y política*. Buenos Aires: Ediciones Artes Escénicas.
- Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT).
- Fotografías de la sede de la *Ruka* Mapuche, tomadas en noviembre de 2007.
- Ley de la Provincia de Río Negro N° 2287.
- *MapUrbe`zine*, *fanzine* del colectivo Mapurbe, números 2, 9, 10, 11, 12, 13 y 14.